اخطر مقال عن حقيقة التعذيب في الجزائر !



صدر في الاسبوع الماضي في باريس كتاب خطير بعنوان « الاستجواب » La Question كتبه بيار اليغ Pierre Alleg وهو في سجنه بالجزائر وروى فيه فظائع التعذيب التي أخضعه لها الجلادون ليستنطقوه عن اسرار تتعلق بالثوار العرب في الجزائر . وقد احدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في فرنسا ، وكتب الكاتب الكبير جان بول سارتر مقالا طويلا عنه ما كاد ينشر في « الاكسبريس » حتى صودرت .

وفيما يلي ترجمة مقال سارتر الذي سيؤلف فصلا من الكتاب الهام الذي تصدره دار الآداب في آخر هذا الشهر بعنوان : « عارنا .. في الجزائر » وهو مجموع ما كتبه الكاتب الفرنسي الكبير عن الاستعمار الفرنسي الغاشم في الجزائر .

في عام ١٩٤٣ في شارع لوريستن كان فرنسيون يصرخون من القلق والالم . وكانت فرنسا كلها تسمعهم انذاك ولم يكن مصير الحرب اكيدا ولم نكن نود ان نفكر في المستقبل ومع ذلك فان شيئا واحدا كان يبدو لنا مستحيلا . ان يكون باستطاعتنا ان نجعل رجالا يصرخون يوما ما بسببنا.

والمستحيل ليس كلمة فرنسية : ففي عام ١٩٥٨، يعمد في الجزائر الى التعذيب المستمر المنتظم . والكل يعلم ذلك من السيد لاكوست الى مزارعي لافيرون، ولا احد يتكلم عن ذلك، او ان اصواتا تتلاشى في السكون. لم تكن فرنسا تحت الاحتلال ابكم منها الان ، بالرغم من انها كان لها العذر في ان تحمل السلاح.

ولقد حكم علينا في الخارج : باننا لم نكف عن الانحدار . وقد بدأ ذلك منذ سنة ٣٩ ، في رأي البعض، وفي رأي الاخرين منذ سنة ٩١٨. وانه لقول مرتجل : فانا لا أؤمن بهذه السهولة في انهيار شعب. انني أؤمن بفشله وخبله . وفي اثناء الحرب عندما كانت الاذاعة الانكليزية او الصحافة السرية تتحدث عن « اورادور » كنا ننظر الى الجنود الالمان الذين كانوا يتنزهون في الشوارع نظرة بريئة وكنا نقول احيانا : انهم مع ذلك رجال يشبهوننا ، فكيف يكون باستطاعتهم ان يفعلوا ما فعلوا ؟ وكنا فخورين بانفسنا لاننا لم نكن نفهم .

واليوم نعلم انه ليس هناك شيء للفهم : لقد تم كل شيء بغفلة واستسلامات غير ملحوظة ، وعندما رفعنا رؤوسنا ، رأينا في المرآة وجها غريبا ، بغيضا : وجهنا .

ان الفرنسيين يكتشفون ، في غمرة دهشتهم ، هذه الحقيقة الهائلة : اذا لم يكن هناك ما يحمي امة ضد نفسها لا ماضيها ، ولا اماناتها ، ولا قوانينها الخاصة واذا كانت خمس عشرة سنة كافية لتحويل الضحايا الى جلادين ، فذلك لان الظرف هو وحده الذي يقرر : فحسب الظروف يستطيع اي كان وفي اي وقت ، ان يصبح ضحية او جلادا .

سعداء هم اولئك الذين ماتوا من غير ان يضطروا ابدا الى التساؤل « اتراني اتكلم ، اذا هم نزعوا لي اظافري ؟ » واكثر سعادة منهم اولئك الذين لم يجبروا وهم لم يكادوا يفارقون الطفولة على ان يتساءلوا هذا السؤال الاخر : « ماذا تراني افعل ، اذا عمد اصدقائي او اخوتي في السلاح ، او رؤسائي الى انتزاع اظافر عدو امام عيني ؟ »

هؤلاء الشباب الذين يوضعون في موقف حرج ، ماذا يعرفون عن انفسهم ؟ القرارات التي يتخذونها هنا ، يحدسون انها ستبدو لهم مجردة وفارغة ، عندما يحين الوقت ، وان وضعا غير منتظر سيطرح قضيتهم كلهم من جديد ، وان عليهم ان يقرروا هناك ، وحدهم ، مصير فرنسا ومصيرهم. وها هم يذهبون واخرون يعودون وقد عرفوا عجزهم فبقي اغلبهم يحتفظون بصمت حقود . ويولد الخوف : من الاخرين، والخوف من النفس ، فيجتاح جميع الاوساط ، ولا تعود الضحية والجلاد سوى صورة واحدة : انها صورتنا . وفي الحالات القصوى ، فان الطريقة الوحيدة لرفض احد هذين الدورين هي ان نطالب بالاخر .

ان هذا الاختيار لا يُفرض — او لم يفرض حتى الان — على فرنسيي فرنسا ، ولكن عدم التحديد هذا يثقل علينا : وبسببه نحن « الجرح والسكين » فالهلع في ان نكون السكين، والخوف من ان نصبح الجرح كلاهما يتبادلان التأثير والقوة . وتستيقظ ذكريات : فمنذ خمسة عشر عاما ، كان اشجع المقاومين يخشون الالم اقل مما كانوا يخشون استسلامهم للالم . وكانوا يقولون : حين تسكت الضحية ، فانها تنقذ كل شيء ،وحين تتكلم فليس لاحد الحق في ان يحكم عليها ، حتى الذين لم يتكلموا . ولكن الضحية تتزوج جلادها ، انها امرأته ، وهكذا يفرق هذان الزوجان في ليل الحقارة . ولقد عاد ليل الحقارة ، انه يعود الى « البيار » كل ليلة وانه في فرنسا سواد قلوبنا . وبالفعل فان دعاية مهموسة تتيح لنا ان نسمع ان «جميع الناس يتكلمون». هذه هي الوان التعذيب التي يبررها الجهل الانساني . ما دام كل واحد منا خائنا بالقوة ، فالجلاد الكامن في كل منا يخطيء في ان ينزعج ، لاسيما وان عظمة فرنسا تفرض ذلك .. واصوات متناهية في النعومة تفسر لنا ذلك كل يوم. ان المواطن الصالح ينبغي ان يكون ذا ضمير صالح ، اما صاحب الضمير السيء ، فلا بد ان يكون انهزاميا .

وحالا ما ينقلب الذهول الى ياس . فاذا كان على الوطنية ان ترمينا في حضن الحقارة ، اذا لم يكن هناك اي حاجز في اي مكان لا يمنع في اية لحظة الامم ولا الانسانية كلها من ان تنصب في اللاانساني ؛ فلماذا نحن اذن نكلف انفسنا هذا الجهد كله لنصبح او لنظل بشرا ؟ ان اللاانساني هو حقيقتنا . ولكن اذا لم يكن اي شيء اخر صحيحا ، اذا كان لا بد من الارهاب او ان نموت من الارهاب ، فلماذا نجهد في ان نعيش وفي ان نبقى وطنيين ؟

لقد وضعوا هذه الافكار في رؤوسنا بالقوة والقسر ، وانها لافكار غامضة وخاطئة . انها تنبثق كلها من هذا المبدأ نفسه : الانسان هو لا انساني .

وانهدفهم في ذلك، هو اقناعنا بعجزنا. وان هذه الافكار تبلغ هدفها مادمنا لا ننظر اليها مواجهة . والحق. انه يجب ان يعرف في الخارج : ان سكوتنا لا يعني قبولنا . انه يأتي من الكوابيس التي يخلقونها ويغذونها ويوجهونها ولقد كنت اعرف ذلك من قبل ولكنني كنت انتظر منذ زمن بعيد دليلا قاطعا .

وهذا هو :

منذ خمسة عشر يوما تقريبا ، ظهر كتاب في « منشورات منتصف الليل » بعنوان «الاستجواب» ومؤلفه هو « هنري اليغ » الذي ما يزال اليوم معتقلا في سجن في الجزائر ، وهو يروي ، من غير تعليقات لا جدوى منها ، وبدقة مدهشة ، «الاستنطاقات» التي تعرض لها. ولقد « اعتنى » الجلادون به كما وعدوه بذلك هم انفسهم :فاخضعوه لعذاب الماء ، تماما كما كان ذلك في ايام « البرنفيليه » Brinivilliers ولكن يضاف اليه المتقنات التكنيكية التي فرضها عصرنا ، وعذاب النار والعطش الخ . انه كتاب لا ننصح النفوس الحساسة بقراءته . والواقع ان الطبعة الاولى – وهي عشرون الفا – قد نفدت . وبالرغم من طبعة ثانية تمت على عجل فقد عجز الناشر عن تلبية الطلب . فان بعض المكتبات تبيع من الخمسين الى المئة نسخة يوميا .

وقد كان الذين يجرؤون على ان يدلوا بشهاداتهم حتى الان هم الذين عاشوا مع اخوتهم واخوتنا : الجلادين . ولم يكونوا يعرفون من الضحايا غالبا سوى صراخاتهم وجراحاتهم والامهم . وكانوا يصفون لنا ساديين منحنين فوق مزق من اللحم . وما الذي كان يميزنا عن هؤلاء الساديين؟ لا شيء ما دمنا نسكت : وكان غضبنا يبدو لنا صادقا . ولكن هل كنا نحتفظ به لو كنا قد عشنا هناك؟ اما كان يخلي مكانه للقرف العالمي ولاستسلام كئيب ؟

وقد كنت من جهتي اقرأ لان الواجب يحتم علي ذلك. وكنت انشر احيانا وكنت احتقر هذه القصص التي كانت تضعنا في قفص الاتهام من غير شفقة والتي لم تكن تترك مجالا للامل .

اما مع هذا الكتاب «الاستجواب» ، فان كل شيء يتبدل : ان « اليغ » يوفر علينا اليأس والخجل لانه ضحية ولانه قد قهر العذاب . وهذا الارتداد لا يتم من غير روح فكاهية حزينة . لقد عذبوه باسمنا ، واننا لنسترد بسببه بعضا من فخرنا : اننا فخورون بان يكون فرنسيا . ان القراء يتجسدون فيه بشغف ، ويرافقونه حتى نهاية الالم ، ويصمدون واياه ، وحيدين وعراة . اتراهم جديرين ، اترانا جديرين بذلك حقا وحقيقة ؟ تلك هي مسألة اخرى ، المهم الذي يعتد به ،هو ان الضحية تحررنا اذ تجعلنا نكتشف ، كما تكتشف هي نفسها ، اننا نستطيع ويجب ان نتحمل كل شيء .

اننا ننبهر ونسحر على هوة الانساني . ولكن يكفي رجل قاس وعنيد ومصر على ان يقوم بمهنته كانسان لينقذنا من الدوار . ان «الاستجواب» ليس لا انسانيا . انه بكل بساطة جريمة دنيئة وخليعة يرتكبها بشر ضد بشر اخرين . وباستطاعة سواهم ومن واجبهم ان يقضوا عليها . ان اللاانساني لا يوجد في اي مكان ، الا في الكوابيس التي يولدها الخوف. والحق ان شجاعة ضحية هادئة وتواضعها ، وصفاءها توقظنا لنكتشف عن حقيقتنا . ان « اليغ » ينتشل التعذيب من الليل الذي يطمسه . فلنقترب لننظر اليه في وضح النهار .

ما هؤلاء الجلادون اولا ؟ اهم ساديون ؟ ام هم ملائكة غاضبون ؟ ام هم اسياد حرب ذوو اهواء مرعبة ؟ ان كان علينا ان نصدقهم ، فانهم خليط من هذا كله . ولكن الواقع ان « اليغ » لا يصدقهم. ان ما ينتج من الاحاديث التي ينقلها انهم يودون ان يقنعوا انفسهم ويقنعوا الضحية بسيادتهم المطلقة : فهم احيانا بشر أعلون يمسكون اناسا تحت رحمتهم ،وهم احيانا اخرى رجال قساة اقوياء وكل اليهم امر ترويض اوقح البهائم واشدهاوحشية ، واكسلها ، البهيمة الانسانية. ومن المفهوم انهم لا ينظرون اليها عن كثب : فالمهم ان يشعروا السجين بانه ليس من جنسهم : ولذلك يعرونه من ثيابه ويربطونه بشدة ويهزأون منه . ويمر جنود بالقرب منه ذهابا وايابا يقذفونه بشتائم وبتهديدات بلا مبالاة يريد ان تكون هائله .

ولكن اليغ ، العاري ، المرتجف من البرد ، المربوط الى خشبة ما تزال سوداء لزجة – بسبب قيء قديم ، يعيد هذه الحيل كلها الى حقيقتها التي تدعو الى الشفقة : انها تمثيليات يلعبها حمقى : فمسرحية هي قسوة احاديثهم الفاشستية وقسمهم بان « يقضوا على الجمهوريه » ، ومسرحية هي ايضا مسعى « ضابط الجنرال م . . » هذا المسعى الذي ينتهي بهذه الكلمات : « لم يبق لكم الا ان تنتحروا » انها مهازل سمجة، جامدة يعاد تمثيلها كل ليلة من دون اقتناع امام كل سجين ثم توقف بسرعة بسبب ضيق الوقت : ذلك ان هؤلاء العمال المرعبين مثقلون بالاعمال ، وهم مرهقون لان السجناء يقفون مصطفين بالقرب من خشبة التعذيب ، ولا بد من ربطهم وحلهم ومرافقة الضحايا من غرفة تعذيب الى اخرى . وان من ينظر بعين « اليغ » الى هذه الخلية القذرة ، يدرك ان الجلادين مرهقون بالعمل كل الارهاق . وقد يحدث بالطبع ان يتظاهروا بالهدوء وان يشربوا البيرة ، وقد تراخوا فوق جسد معذب ، ثم يقفزون فجأة على اقدامهم ويركضون في كل اتجاه فيشتمون ويزارون من الغضب. انهم عصبيون من طراز رفيع يخضعون ضحايا كثيرة ويعتقدون انهم

سيعترفون من « الرفسة الاولى » .

اما ان يكونوا خبثاء مجانين من الغضب، فهذا اكيد، ولكنهم ليسوا ساديين. انهم مستعجلون جدا ، وهذا ما ينقذهم حقا. ان كلا منهم يتماسك على قدميه من جراء السرعة المكتسبة ، فعليه ان يعدو باستمرار او ينهار .

غير انهم يحبون العمل المتقن . انهم عند اللزوم يدفعون بالضمير المهني الى درجة ارتكاب القتل . وهذا ما يشير في قصة « اليغ » . ان وراء هؤلاء الشرحين الشرسين او المضحكين صلابة تتجاوزهم وتتجاوز رؤساءهم انفسهم .

ولقد كان من الممكن ان يكون حظنا كبيرا لو كانت هذه الجرائم عمل قبضة من الحانقين ولكن الحقيقة هي ان التعذيب ينتج الجلادين .وبعد هذا كله ، فان هؤلاء الجنود لم يكونوا قد انخرطوا في فرقة من النخبة ليعذبوا العدو المهزوم. ويصف لنا اليغ في بضعة خطوط اولئك الذين عرفهم ، وهذا يكفي لتسجيل مراحل التغير :

هناك الجلادون الاصغر سنا ، العاجزون الذين يتمتمون باضطراب «هذا فظيع» عندما يضيء مصباحهم الكهربائي معذبا ما. ثم هناك مساعدو الجلادين الذين لم يشتركوا بعد بالعمل ، وهم يمسكون بالمساجين وينقلونهم، وبعضهم قد قسا، وبعضهم ينتظر. ولكنهم جميعا قد اخذوا في الدوامة، وليس لهم عذر قط. وهناك ذلك الاشقر من المنطقة الشمالية « ذو الوجه الودود الذي يستطيع ان يتحدث عن جلسات التعذيب التي اخضع لها « اليغ » كما لو كان يتحدث عن مباراة يذكرها ويهنأ بها من غير مشقة : كما يفعل بالنسبة لبطل من راكبي الدراجات .. .» ولقد رآه « اليغ » بعد ايام يقتل على السلم احد المسلمين ، ووجهه ينبض بالحقد والكراهية .. » وهناك يتسلون برؤية الانتفاضات التي تعرو معذبا بالكهرباء، ولكنهم لا يحتملون ان يسمعوه يصرخ . وهناك اخيرا المجانين الذين يطوفون ويدورون كورقة ميتة في دوار فورانهم وعنفهم .

وليس في هؤلاء جميعا من هو موجود بذاته ، وليس فيهم من سيبقى كما هو : انهم يمثلون لحظات تبدل لا مفر منه . فهناك فرق واحد بين افضلهم وبين اسوأهم : فاولئك هم « زرق » وهؤلاء قدامى . وسينتهي الامر بهم جميعا الى ان يرحلوا ،واذا استمرت الحرب فسيخلفهم اخرون، شقر من الشمال ، او سمر قصار من الجنوب ، يقومون بالمهنة نفسها ويعتادون العنف نفسه والعصبية ذاتها .

وفي هذه القضية ، لا يعتد بالافراد : فان هناك حقدا تائها ، مغفلا ، حقدا جذريا في الانسان ينقض في وقت واحد على الجلادين وعلى الضحايا فينحط بهم معا ويحط بعضهم بسبب بعض . وليس العذاب الا هذا الحقد وقد اندرج في نظام وخلق لنفسه وسائله الخاصة .

وحين يقال ذلك بحياء في المجلس الوطني ، تنفجر الضجة : انكم تهينون الجيش ! » وينبغي ان نسأل مرة اولى واخيرة هؤلاء الكلاب الصغيرة : « ما دخل الجيش هنا » ؟ ان ما هو مؤكد ان التعذيب يقوم ايضا « في الجيش » وان « لجنة الوقاية » لم تخف ذلك في تقرير لها هزيل ، وبعد ذلك اهو « الجيش » الذي يعذب ؟

اية حماقة ! ايظنون المدنيين يجهلون الطرق الصالحة ؟ اذا لم تكن القضية الا هذا ، فلنمنح شرطة الجزائر ثقتنا . ثم اذا كان هناك حاجة الى رئيس جلادين ، فلقد عينه المجلس الوطني كله : ليس هو الجنرال « س » كما انه ليس الجنرال «ل» ولا الجنرال «م» الذي ذكره اليغ : بل هو السيد لاكوست صاحب السلطات المطلقة . فكل شيء يتم من خلاله وبواسطته ، سواء « بون » او في « وهران » : ان جميع الناس الذين ماتوا من الالم والهول في مبني « البيار » وفي مقصورة « س » ، انما ماتوا بارادته . ولست انا الذي يقول ذلك : انهم النواب والحكومة. والواقع ان القرح يمتد ، فهو قد تجاوز البحر ، بل لقد شاع ان الاستجواب يقوم في بعض السجون المدنية في فرنسا ذاتها . ولا ادري اذا كانت الشائعة حقيقية ، ولكن لا بد ان انتشارها قد اثار السلطات العامة، بدليل ان النائب العام ، في قضية ابن صدوق قد سأل المتهم جهرا اذا كان قد عذب ، وقد كان الجواب بالطبع معروفا مسبقا .

لا ، ليس التعذيب مدنيا ولا عسكريا ولا فرنسيا على وجه التخصيص. انه وباء يكتسح العصر كله . فقد عرف الشرق والغرب جلادين : فلم يمض وقت على تعذيب « فاركاس » للهنغاريين ، ولا يخفي البولونيون ان الشرطة عندهم كانت تعمد ، قبل بوزنان ، الى الاستجواب . اما ما كان يحدث في الاتحاد السوفياتي في حياة ستالين فان تقرير خروتشيف شاهد لا يرد على ذلك ... واليوم اتى دور قبرص والجزائر . والواقع ان هتلر لم يكن الا رائدا في هذا كله .

هذا التعذيب الذي يشجب ـ بميوعة احيانا ـ ولكنه يطبق بانتظام

خلف ستار الشروعية الديمقراطية يمكن تعريفه بانه مؤسسة نصف سرية. فهل اسبابه واحدة في كل مكان ؟ عن الضيق نفسه . والحق انه لا اهمية لذلك ، فليس لنا ان نحكم على العصر . ولنكتف بان نكنس امام بابنا، ولنحاول ان نفهم ما الذي وقع لنا ، نحن الفرنسيين .

انكم تعرفون ما يقال احيانا لتبرير الجلادين : من انه لا بد من تعذيب انسان ما يمكن لاعترافاته ان توفر مئات من الارواح . وهذا نفاق واضح. فان «اليغ» لم يكن ارهابيا ، وكذلك « اودين » . وذلك انه معتقل بتهمة « تعريض امن الدولة واعادة تشكيل جمعية محلولة » .

افمن اجل انقاذ ارواح بشرية احرقوا له ثدييه وشعر عضوه التناسلي؟ لا : لقد ارادوا ان ينتزعوا منه عنوان الرفيق الذي آواه .ولو قد تكلم، لوضعوا شيوعيا اخر وراء القضبان الحديدية : هذا كل ما في الامر .

ثم انهم يعتقلون هنا وهناك بالمصادفة،ان كل مسلم « قابل للاستجواب» طوعا : الا اذا قدموا شهادة كاذبة او اتهموا انفسهم مجانا بجريمة مـا تخلصا من العذاب . اما اولئك الذين يستطيعون ان يتكلموا ، فمن المعلوم انهم يصمتون . كلهم او جلهم ، فلا « اودين » ولا « اليغ » ولا « غروج » قد فتحوا افواههم . ولا شك ان جلادي «البيار» أوسع معرفة منا فـي هذا الصدد . وقد لاحظ احدهم بعد الاستجواب الاول « لاليغ » : « لقـد كسب ليلة على كل حال ليتيح لرفاقه الوقت الكافي للانسحاب » . وقال ضابط بعد بضعة ايام : « لقد استقر في رؤوسهم منذ عشر سنوات، منذ خمس عشرة سنة،انهم اذا قبض عليهم، فيجب الا يقولوا شيئا : وليس هناك ما يعمل لنزع هذا التصميم من رؤوسهم . »

لعله لم يكن يقصد الا الشيوعيين : ولكن اتراهم يظنون ان مقاتلا فـي جيش التحرير الوطني هو من غير هذه الطينة ؟ ان اعمال العنف هذه لا تعود الا بنتائج سيئة ، ولقد اقتنع الالمان انفسهم بذلك عام ١٩٤٤ . انها تكلف ارواحا بشرية ولا توفر ارواحا اخرى .

ومع ذلك ، فان الحجة ليست مخطئة تماما : وهي على كل حال تلقي لنا ضوءا على رسالة المعذب : ان الاستجواب الذي هو مؤسسة سرية او نصف سرية ، مرتبط ارتباطا وثيقا بسرية المقاومة او المعارضة .

وفي الجزائر انتشر جيشنا في الاراضي كلها : فنحن نملك العـدد والمال والاسلحة ، اما الثوار فلا يملكون شيئا الا الثقة وتأييد قسم كبيـر من الشعب لهم ، ولقد فرضنا ، بالرغم منا الخطوط الرئيسية لهذه الحرب الاهلية : اغتيالات في المدن ، وكمائن في الريف ، ولم تختر جبهة التحرير الوطنية نشاطاتها ، وانما هي تفعل ما تطيق فعله ، وهذا كل ما في الامر، وان نسبة قواها الى قوانا يجبرها على ان تهاجمنا هجمات فجائية ، فعليها ان لا ترى ولا تنتظر ولا نمس اذ تضرب وتختفي خشية ان يقضى عليها . ومن هنا ينبع ضيقنا: اننا نصارع خصما سريا ، فهذه يده تلقي قنبلة في شارع ، وتلك طلقة بندقية تجرح جنديا من جنودنا في الطريق ، فاذا سارعنا لم نجد احدا . وفيما بعد ، لا بد ان يعثر على مسلمين لم يروا شيئـا . ان الامـور مترابطـة ، ان الحـرب الشعبيـة ، حرب الفقراء ضد الاغنياء ، تتميز بالصلة الوثيقة التي تشد بين الوحدات الثائرة وبين الشعب ، وفي الوقت نفسه يصبح هذا الفيض من البؤساء،

بالنسبة للجيش النظامي والسلطات المدنية ، العدد اليومي الذي لا يعد ، وتقلق فرق الاحتلال من صمت اخرس انتجته هي نفسها ، وتدرك ان هناك ارادة للصمت لا يمكن الامساك بها ، سرا دائرا حاضرا في كل مكـان ، ويشعر الاغنياء بانهم مطاردون وسط فقراء لا يتكلمون ، وتجد « قوى الامن » نفسها مرتبكة بقدرتها بالذات ، عاجزة عن مواجهة العمليات الحربية الصغيرة ، الا بالتنظيف والتكنيس وبعثات الانتقام ، وعـن مواجهة الارهاب الا بالارهاب . عـلى ان هناك شيئا خفيا : يجـب الاستجواب والاستنطاق في كل مكان .

ان التعذيب غضب لا طائل تحته ولده الخوف : يراد انتزاع سر الجميع من حلق يصعد الصرخات ويقيء الدم . وانه لعنف لا جدوى منه : فسواء تكلمت الضحية او ماتت تحت الضرب ، فان السر الذي لا حصر لعدده موجود في مكان اخر ، دائما وابدا ، بعيد عن المتناول .. وهنا ينقلب الجلاد الى سيزيف : فان عليه اذا طبق الاستجواب ان يبدأ دائما مـن جـديد .

ولكن حتى هذا الصمت وهذا الخوف وهذه الاخطار التي لا ترى قط وهي حاضرة ابدا لا يمكن ان تشرح سبب ضراوة الجلادين وارادتهم في ان يسوقوا ضحاياهم الى الحقارة ومن ثم الى الحقد البشري اذا استـولى عليهم على غير رضاهم .

ان يتقاتل الناس : تلك هي القاعدة : فهم قد تحاربوا ابدا من اجـل مصالح جماعية او فردية ، اما في التعذيب ، هذه المباراة الغريبة ، فانما يقيس الجلاد نفسه بالضحية من اجل صفة الانسان ، وكل شيء يحدث كما لو انهما لا ينتميان معا الى الجنس البشري .

ان هدف الاستجواب لا يقتصر على اجبار الضحية على الكلام وعلى الخيانة : بل على الضحية ان تشير الى نفسها بالصراخ والخضوع على انها بهيمة بشرية . في عيون الجميع وفي عينيها بالذات . يجب على خيانتها ان تحطمها وتخلص المجتمع منها الى الابد . وان من يستسلم للاستجواب لم يكن يراد فقط قسره على الكلام ، وانما هو قد دفع الى الابد بصفة كونه : اقل من انسـان .

ولا شـك في ان نعميم هـذا الشرط صفـة من صفـات هـذا العصر . ذلـك ان الانسـان بحاجـة الى ان يُصنـع ، ان ارادته في ان يكون حرا لم تكن في اي وقت اقوى منها الان ولا اعمق وعيا ، وكذلك الاضطهاد لم يكن اعنف ولا افتك سلاحا .

والمفارقات في الجزائر غير قابلة للتخفيف : ان كلا من الفريقين المتصارعين يطالب بطرد الفريق الاخر بصورة جذرية . ولقد سلبنا المسلمين كـل شيء ثم حرمنا عليهم كل شيء ، حتى استعمال لغتهم الخاصة . وقـد اوضح « ميمي » كيف ان الاستعمار يتحقق بالغاء المستعمرين (بفتح الميم) انهم لا يملكون بعد شيئا ، وليسوا هم بعد احدا . لقد صفينا حضارتهم فيما منعنا عنهم حضارتنا . كانوا قد طلبوا الانضمام فقلنا لهم لا ونحن نتساءل : باية معجزة ترانا نستبقي الاستغلال الاستعماري اذا كـان المستعمرون يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المستعمرون ؟ ان النظام المتبع كان يدفعهم ، وهم البؤساء الجهلة المحتاجون للغذاء ، الـى تخوم الصحراء ، والى آخر حدود الانساني دفعا لا شفقة فيه ، وقـد كان مستوى حياتهم ، بسبب ازدياد المواليد ، ينحدر من سنة الى سنة. وحين دفعهم اليأس الى الثورة ، قلنا ان عليهم ، هؤلاء اللابشر ، ان يموتوا او ان يوكدوا انسانيتهم ضدنا : فاذا هم يطرحون قيمنا وثقافتنا وتفوقنا المزعوم ، واستوى عندهم أن يطالبوا بصفة الانسان وان يرفضوا الجنسية الفرنسية .

ولم يقتصر هذا التمرد على تحدي سلطة المستعمرين ، وانما هم قـد

شعروا بانهم مهددون بوجودهم ذاته . ان.هناك حقيقتين متكاملتين وغير منفصلتين في نظر معظم الاوروبيين القاطنين في الجزائر : ان المستعمرين هم ذوو حق الهي ، والسكان الاصليون هم دون البشر . وتلك هي ترجمة اسطورية لواقع حقيقي ، ما دام غنى الاولين يرتكز على بؤس الاخرين . وهكذا يجعل الاستغلال المستغل تبعا للمستغل . ثم ان هذه التبعية ، على صعيد آخر ، هي في صميم النزعة العرقية ، وذلك هو تناقضها العميق وشرها المرير : ان الاوروبي الجزائري يرى ان كونه انسانا يعني قبل كل شيء انه متفوق على المسلم .

فاذا حدث ان وكد المسلم نفسه كانسان يساوي المستعمر، فماذا تراه يكون الموقف ؟ ان المستعمر يشعر انه قد مس في كيانه ، وانه قد انتقص من قدره وهبطت قيمته ، وهو لا يرى في دخول هؤلاء الى العالم البشري نتائج اقتصادية فحسب ، بل ان هذا الحادث يزري به لانه يعلن سقوطه الشخصي . وقد يتفق له ، وهو في غضبه ، ان يحلم بالاجتثاث ولكن ذلك لا يعدو ان يكون حلما شعريا محضا . انه يعلم ذلك ، وهو يعرف تبعية الاخر له ، فما عساه يفعل من غير عمال من السكان الاصليين ، من غير ايد عاملة رخيصة ، من غير بطالة مستديمة تتيح له ان يفرض الرواتب التي يشاء ؟ وبعد ذلك ، اذا كان المسلمون حقا من البشر ، فقد ضاع كل شيء ، ولم يبق ثمة حاجة حتى الى اجتثاثهم . كلا ، بل ان ما يتطلب السرعة ، اذا كان الاوان لم يفت بعد ،هو ان يذلوا ، وان تنتزع العزة من قلوبهم وان يدفعوا الى صفوف البهيمة . سيترك للاجساد ان تعيش ، ولكن لا بد من قتل النفوس . وتستولي عليهم حينئذ كلمات : الترويض والتقويم والعقاب : فليس في الجزائر مكان كاف لجنسين بشريين اثنين ، ولا بد من الاختيار بينهما .

وانا لا ادعي بالطبع ان الاوروبيين في الجزائر هم الذين اخترعواالتعذيب حتى ولا انهم حثوا السلطات المدنية والعسكرية على تطبيقه ، بل على العكس : لقد فرض التعذيب نفسه تلقائيا ، وقد اصبح « روتينا » قبل ان يلاحظ الناس ذلك . غير ان الحقد البشري الذي يتمثل فيه انما يعبر عن العرقية ، لانه انما يراد تهديم الانسان نفسه بكل صفاته الانسانية ، الشجاعة والارادة والذكاء والامانة ـ الصفات نفسها التي يطالب بها المستعمر . ولكن اذا استخف الغضب بالاوروبي الى درجة ان يحتقر صورته نفسها ، فذلك لان عربيا قد عكس هذه الصورة .

وهكذا يبدو من هذا الزوج الذي لا ينفصل ، المستعمر والمستعمَر الجلاد والضحية ، ان الثاني ليس الا تبعا للاول . مما لا ريب فيه ان الجلادين ليسوا مستعمرين ، ولا المستعمرين جلادين . فان هؤلاء هم على الغالب شبان يأتون من فرنسا وقد عاشوا عشرين عاما من حياتهم من غير ان يهتموا بالمسألة الجزائرية . ولكن الحقد كان هناك حقلا للقوى المغنطيسية ، فجذبهم واخترقهم واستعبدهم .

ان هذا كله انما يوحي به ما في قضية « اليغ » من بصيرة هادئة واعية . فاذا لم يكن يحمل شيئا اخر ، فينبغي ان نحتفظ له عرفانا عميقا بالجميل . غير انه قد اتى باكثر من ذلك ، فهو حين اخاف جلاديه ، انما نصر انسانية الضحايا والمستعمرين ضد العنف المجنون الذي ينطوي عليه بعض العسكريين ، وضد عنصرية المستعمرين . وارجو الا تعني كلمة « ضحايا » هذه نوعا لا افهمه من الانسانية الباكية : ان « اليغ » وسط هؤلاء القواد الصغار الفخورين بشبابهم وبقوتهم وبعددهم هو الوحيد الصامد ، الوحيد القوي حقا . وبوسعنا نحن ان نقول انه دفع اغلى ثمن من اجل حق بسيط ، من اجل ان يظل انسانا بين البشر . ولكنه لم يفكر بذلك . ولهذا نهتز بالغ الاهتزاز لهذه العبارة التي وردت في نهاية فصل من فصول كتابه :

« واحسستني فجأة فخورا وفرحا بانني لم استسلم ، وكنت على يقين من انني سأقاوم مرة اخرى اذا اعادوا الكرة ، وسأجالد حتى النهاية ، وانني لن اسهل لهم مهمتهم بان اعمد الى الانتحار . »

اجل انه انسان صلب جلود انتهى به الامر الى بث الخوف في نفوس ملائكة الغضب .

ان شهادة « اليغ » تبدد اوهامنا : لا ، انه لا يكفي ان نعاقب بعض الافراد او نعيد تربيتهم ، ولن نستطيع انسنة حرب الجزائر ، فقد قام فيها التعذيب تلقائيا ، وادت اليه الظروف وعمقته النعرات العنصرية .. واذا كنا نود ان نضع حدا لهذه الاعمال الوحشية القذرة الكئيبة ، وان ننقذ فرنسا من العار وننقذ الجزائريين من الجحيم ، فليس امامنا الا وسيلة واحدة : ان نفتح المفاوضات ونعقد السلام .

جان بول سارتر

ترجمة عايدة مطرجي ادريس

حول كتاب الدكتور فانون :

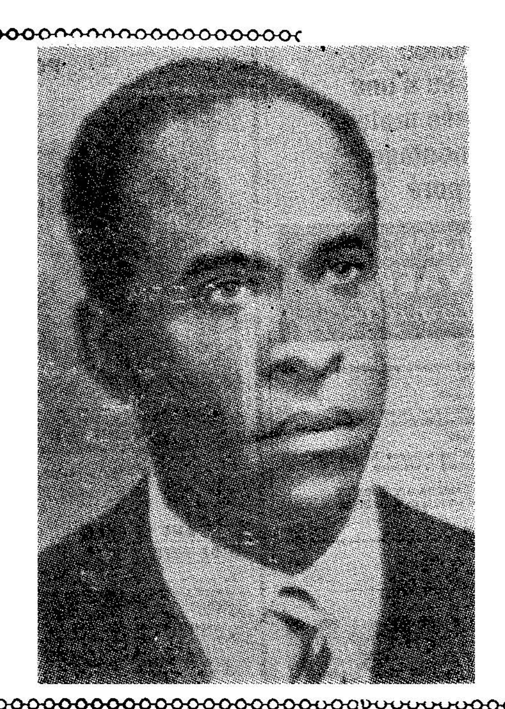
« معذبو الأرض »

بقلم جان بول سارتر

كانت الارض ، منذ عهد غير بعيد ، تعد مليارين من السكان ، منهم خمسمئة مليون من البشر ، ومليار وخمسمئة مليون من الاهالي ، وقد كانوا الاولون يمتلكون الكلمة ، بينما كان الاخرون يستعيرونها . وبين اولئك وهؤلاء ، كان ملوك صغار مباعون ، واقطاعيون ، وبورجوازية مزيفة ملفقة كلها ، يتولون دور الوسطاء . وفي المستعمرات ، كانت الحقيقة تبدو عارية ، ولكن « المتروبولات » كانت تفضلها كاسية ، وكان على ابن البلد ان يحب المتروبول ، كما يحب امه ، على نحو ما . وباشرت النخبة الاوروبية صنع نخبة من الاهالي ، فكانت تختار مراهقين وتطبع على جباههم ، بالحديد الحامي ، مبادىء الثقافة الغربية ، وتكم افواههم بكمامات ذات أرنان ، كلمات كبيرة دبقة كانت تلتصق باسنانهم ، وبعد اقامة قصيرة في المتروبول،كانوا يعيدونهم الى بلدهم ، مزوزين . ولم يكن ثمة مابيقى لهؤلاء الاحياء الاكاذيب ليقولوه لاخوانهم ، كانوا يرسلون الصدى ، ومن باريس ، ومن لندن ، ومن امستردام ، كنا نطلق كلمات : « بارتينون ! اخاء ! » فتنفتح في مكان ما بافريقيا واسيا شفاه تردد : « .. نون !.. خاء ! » وكان ذلك هو العهد الذهبي .

وانتهى العهد الذهبي : ان الافواه تنفتح من تلقاء نفسها ، وكانت الاصوات الصفراء والسوداء ما تزال تتحدث عن نزعتنا الانسانية ، وانما كانت تفعل ذلك لتأخذ علينا لا انسانيتنا . وكنا نستمع في شيء من الاستياء الى خطب المرارة هذه المتأدبة . وقد أخذنا اولا بدهشة مسحورة معتزة : كيف ؟ انهم يتكلمون من تلقاء أنفسهم ؟ انظروا مع ذلك ما الذي صنعنا بهم ! ولم نكن نشك في انهم يقبلون مثلنا الاعلى ، ما داموا يتهموننا بأننا لم نكن امناء له ، وعلى الاثر ، آمنت اوروبا برسالتها : فهي قد جعلت الاسيويين يونانيين ، وخلقت هذا الجنس الجديد : الزنوج اليونانيين اللاتينيين . وكنا نضيف ، فيما بيننا ، بدافع من روح عملي: ثم لندعهم يزعقون ، فان ذلك يعزيهم، ان الكلب الذي ينبح لا يعض .

وجاء جيل آخر ، نقل مكان المسألة . وقد حاول كتابه وشعراؤه ، بصبر لا يصدق ، ان يشرحوا لنا أن قيمنا لم تكن تنسجم مع حقيقة حياتهم الا انسجاما رديئا ، وانهم لم يكونوا يستطيعون ان يطرحوها تماما ، ولا ان يتمثلوها تماما . وكان هذا يعني بالاجمال : انكم تجعلون منا مسوخا، فان نزعتكم الانسانية تدعي اننا عالميون ، ولكن طرائقكم العنصرية تجعلنا خاصين كل الخصوصية . وكنا نستمع اليهم ، مرتاحين : ان حكام المستعمرات لا يؤجرون لكي يقرأوا هيغل ، وهم لهذا قلما يقرأونه ، ولكنهم ليسوا بحاجة الى هذا الفيلسوف ليعرفوا ان الضمائر الشقية كانت تتشوش بمتناقضاتهم . وتكون النتيجة انعدام الفعالية . اذن ، فلنطل شقاءهم ، فلن ينتج من ذلك الا الريح . وكان الاخصائيون يقولون لنا : لو كان ثمة ظل مطلب واحد في أنينهم وشكواهم ، فانه سيكون مطلب



الدكتور فرانز فانون

مايزال الكاتب الفرنسي الكبير جان بول سارتر يدعم قضايا الحرية والتحرر في كل مكان ، حتى ليمكن اعتباره بين الكتاب المعاصرين اكبر نصير للحرية في العالم . وقد انفجرت في هذا الشهر قنبلة فوق بيته بباريس فهدمت شقة بكاملها ، ولكن سارتر لم يصب بأذى ، وليست هذه هي المرة الاولى التي يتعرض فيها للقتل من جراء موقفه المشرف من قضية الجزائر . وننشر فيما يلي ترجمة المقدمة الرائعة التي كتبها سارتر اخيرا لكتاب هام صدر حديثا في باريس ، وصودر على الاثر، هو كتاب « معذبو الارض » للدكتور فرانز فانون ، وفيه يتحدث عن الاستعمار الفرنسي في الجزائر حديثا وصف بانه اعمق ماكتب عن « الاستعمار » . وسيصدر هذا الكتاب قريبا جدا عن « دار الاداب » .

الاندماج . وبالطبع ، لم يكن أمر تحقيقه لهم واردا : والا لهدمنا النظام الذي يقوم ، كما تعلمون ، على الاستقلال في اقصى حدوده . ولكن سيكفي ان نلوح امام أعينهم بهذا الاغراء الخادع ، حتى يركضوا فرحين . وكنا مطمئنين كل الاطمئنان الى انهم لن يثوروا : فاي ابن بلد واع يبلغ به الامر ان يذبح ابناء اوروبا الجميلين لغاية واحده هي ان يصبح اوروبيا مثلهم ؟ وبالاختصار فقد كنا نشجع هذه الالوان من الحنين ، ولم نجد رديئا ، ذات مرة ، أن نمنح زنجيا جائزة غونكور . كان ذلك قبل عام ٣٩ .

١٩٦١ . اسمعوا : « لا نضع الوقت في ترديدات عقيمة او تقليدات مغثية . بل لندع هذه الاوروبا التي لاتني تتحدث عن الانسان فيما هي تعتله حيث وجدته ، في كل منعطف من منعطفات شوارعه بالذات ، وفي كل زوايا العالم . ها قد مرت قرون ... وهي تخنق ، باسم « مغامرة روحية » مزعومة ، مجموع البشرية تعريبا » . ان هذا الصوت جديد ، فمن الذين يجرؤ على النطق به ؟ افريقي ، انسان من « العالم الثالث » ، استعمرناه من قبل . وهو يضيف : « لقد اكتسبت اوروبا سرعة جنونيه فوضويه بلغ من أمرها ، انها تمضي نحو مهاو يحسن بنا ان نبتعد عنها » ابها ، بعبارة اخرى ، هالكة . تلك حقيقة ليس جميلا ان تقال ، ولكننا جميعا ، لحما وجلدا ، مقتنعون بها ، أليس كذلك يا شركائي القاريين الاعزاء ؟

على انه لا بد من تحفظ هنا . فمثلا حين يقول فرنسي لفرنسيين اخرين : « اننا هالكون ! » — وهذا ما يحدث ، كما اعلم ، كل يوم تقريبا منذ ١٩٣٠ — فان ذلك يكون خطابا عاطفيا ، ملتهبا بالغضب والحب ، وفيه يضع الخطيب نفسه في مغطس واحد مع جميع مواطنيه . ثم يضيف عادة : « الا اذا ... » والمقصود من ذلك واضح : فليس ثمة بعد خطأ يرتكب ، فاذا لم تتبع توصياته حرفيا، فعند ذلك ، وعند ذلك فقط ، تنهار البلاد . وبالاختصار ، فهذا انذار تتبعه نصيحة ، وهذه الاحاديث أقل ايلاما ، لاسيما وانها صادرة عن ذاتية قومية متبادلة .

اما حين يقول « فانون » عن اوروبا بأنها تسعى الى حتفها ، فهو على العكس يقترح تشخيصا للمرض ، ولا يرسل صرخة انذار . ولا يدعي هذا الطبيب ادانة اوروبا ، بلا استئناف — فقد حدثت هناك معجزات — ولا يقدم لها وسائل الشفاء : وانما هو يقرر انها تحتضر . من الخارج ، معتمدا على العوارض التي استطاع ان يسجلها . اما معالجتها ، فلا : ان في رأسه هموما اخرى ، وسواء لديه ان تموت او تشفى . وكتابه من هذه الناحية، مثير فاضح. واذا خطر لكم ان تتمتموا ، مازحين ومنزعجين: « ما أعجب ما يصمنا به ! » فمعنى ذلك ان طبيعة الفضيحة تفوتكم : ذلك ان فانون « لا يصمكم » بشيء على الاطلاق ، ان كتابه — الملتهب بالنسبة لآخرين الى ابعد حدود الالتهاب — يظل بالنسبة لكم مثلوجا ، ان الحديث فيه هو غالبا عنكم ، ولكنه لا يتوجه اليكم قط . لقد انتهت جوائز الغونكور للزنوج ، وجوائز النوبل للصفر : فلن يأتي بعد ابدا زمن المرشحين المستعمرين . ان « ابن بلد » سابقا ذا لغة فرنسية يطوع الآن هذه اللغة لمتطلبات جديدة ، فيستعملها ويتوجه بها الى المستعمرين وحدهم : « يا أهالي جميع البلاد المتخلفة ، اتحدوا ! » واي سقوط هذا : لقد كنا ، بالنسبة للآباء ، المحاورين الوحيدين ، اما الابناء ، فانهم لا يعتبروننا حتى محاورين صالحين : بل نحن موضوعات الخطب . ان فانون بكل تأكيد يشير في معرض حديثه الى جرائمنا العظيمة ، في سييف ، وهانوي ومدغشقر ، ولكنه لا ينفق جهده في ادانتها : بل هو يفيد منها . وهو اذا كان يفضح طرائق الاستعمار ، واللعبة المعقدة للعلاقات التي توحد وتنصب المعمرين في وجه سكان المتروبول ، فانما يفعل ذلك من أجل اخوانه ، وغايته في ذلك ان يعلمهم كيف يفسدون علينا لعبتنا .

وبالاختصار ، فان « العالم الثالث » يكتشف نفسه ، ويتحدث الى نفسه بهذا الصوت . ومعلوم ان هذا العالم ليس متجانسا ، وانه لا تزال فيه شعوب مستعبدة ، واخرى قد حصلت على استقلال مزيف ، واخرى قد كسبت الحرية الكاملة ولكنها تعيش تحت تهديد مستمر لغزو استعماري . وقد ولدت هذه الفروق من التاريخ الاستعماري ، يعني من الظلم والطغيان . فهنا اكتفى المتروبول بشراء بعض الاقطاعيين ، وهناك فرق ليسود ، ففبرك بورجوازية مستعمرين ، وهنالك ضربة مزدوجة : فجعل المستعمره موضوع استغلال واسكان في وقت واحد . وهكذا ضاعفت اوروبا الانقسامات والتعارضات ، وصنعت طبقات واحيانا عنصريات ، وحاولت بكل الوسائل والحيل ان تخلق طبقات متراكبة في المجتمعات المستعمره وان تنميها . ولا يخفي فانون شيئا : فان على المستعمرة القديمة ، لكي تقاومنا ، ان تقاوم نفسها بالذات . او ان الامرين على الاصح ليسا الا امرا واحدا . فلا بد لجميع الحواجز الداخلية ان تذوب في نار المعركة ، فبورجوازيه التجار المضاربين العاجزة ، وبروليتاريا المدن المتمتعة بالامتيازات دائما ، والعاطلون في المدن التنكية ، عليهم جميعا ان ينسجموا واوضاع الجموع الريفية التي هي المستودع الحقيقي للجيش الوطني والثوري ؟ ففي هذه المقاطعات التي اوقف فيها الاستعمار عمدا كل تنمية ، سريعا ما تبدو طبقة الفلاحين حين تثور هي الطبقة « الجذرية » : فهي تعرف الطغيان العاري ، وتعاني منه اكثر مما يعاني عمال المدن ، وللحيلولة دون أن تموت جوعا ، فهي بحاجة الى نسف جميع البنيات . فاذا انتصرت ، كانت « الثورة » الوطنية اشتراكية ، اما اذا أوقف اندفاعها ، واستولت البورجوازية المستعمرة على الحكم ، فان « الدولة » الجديدة تظل في ايدي الاستعماريين ، بالرغم من سيادة شكلية ظاهرة . وهذا ما يشهد عليه شهادة كافية مثل كاتانغا . وهكذا فان وحدة « العالم الثالث » لا تتم : انها مشروع للتحقق يمر ، في كل بلد بعد الاستقلال وقبله ، بتوحد جميع المستعمرين تحت قيادة طبقة الفلاحين .

وهذا ما يشرحه فانون لاخوته في افريقيا وآسيا واميركا اللاتينية : فاننا سنحقق جميعا ، وفي كل مكان ، الاشتراكية الثورية ، او سنهزم واحدا بعد الآخر على ايدي طغاتنا الاقدمين . انه لا يخفي شيئا ، لا جوانب الضعف ولا جوانب الخلاف ولا جوانب التضليل . وتأخذ الحركة هنا منطلقا سيئا ، وهناك تفوتها السرعة بعد انتصارات ساحقة، وهنالك تقف تماما : فاذا أريد ان تستعيد سيرها ، فيجب على الفلاحين ان يلقوا ببورجوازيتهم الى البحر . ويحذر فانون القارىء تحذيرا قاسيا من التخليات والتنازلات الخطرة : من مثل قيام الزعامات ، وعبادة الاشخاص ، والثقافة الغربية ، ولا يقل عن ذلك خطرا عودة الماضي البعيد للثقافة الافريقية: ان الثقافة الحقيقية هي «الثورة»، وهذا يعني انها تصنع على الحار .

ان فانون يتحدث بصوت عال ، ونستطيع نحن

الاوربيين أن تُسمعه؛ والدليل هو أنكم تمسكون هذا الكتاب بايديكم ، أتراه لا يخشى ان تفيد قوات الاستعمار من صراحته ؟

لا . انه لا يخشى شيئا . ان طرقنا بالية : هي تستطيع احيانا ان تؤخر التحرر ، ولكنها لا توقفه . ولا نتيخيل ان بوسعنا ان نقوم طرقنا : ان الاستعمار الجديد ، هذا الحلم الكسول الذي تحلم به المتروبولات ، انما هو قبض ريح ، ان « القوى الثالثة » غير موجودة ، او انها البورجوازيات ـ التنكية التي سبق للاستعمار ان نصبها للحكم . ومكيافيليتنا ضعيفة التأثير على هذا العالم المستيقظ جدا الذي فضح اكاذيبنا واحدابعد الاخر . وليس امام المعمر الا طريق واحد : القوة ، حين يبقى له منها شيء، وليس امام ابن البلد الا خيار واحد : العبودية او السيادة . فما عسى ان يهم فانون ان تقرأوا كتابه أو لا تقرأوه ؟ فانما هو يفضح لاخوانه اساليب مكرنا القديمة ، وهو واثق من اننا لا نملك غيرها قطع غيار . وهو لهم يقول : لقد وضعت اوروبا اقدامها على قاراتنا ، فيجب ان نجرحها حتى تسحبها ، واللحظة تناسبنا : فليس ثمة ما يحدث في بنزرت او اليزابيتفيل او الريف الجزائري الا وتعرفه الارض كلها ، والكتل تقف متعارضة ، تشل كل منها الاخرى ، فلنفد من هذا الشلل ، ولندخل التاريخ ، وليجعله دخولنا فيه عالميا للمرة الاولى ، لنقاتل : فاذا لم نجد اسلحة اخرى ، فسيكفينا صبر المدية .

افتحوا ، ايها الاوروبيون ، هذا الكتاب ، وادخلوا فيه ، فبعد بضع خطى تخطونها في الظلام ، سترون أجانب مجتمعين حول نار ، فاقتربوا منهم وأصغوا : انهم يناقشون المصير الذي يرصدونه لمواقعكم التجارية وللمرتزقة الذين يدافعون عنها . وقد يرونكم ، ولكنهم سيستمرون في التحدث فيما بينهم ، حتى من غير ان يخفظوا الصوت . وهذه اللامبالاة تضرب القلب : ان الاباء الذين هم مخلوقات الظلام ، مخلوقاتكم « انتم » ، انما كانوا ارواحا ميتة ، كنتم تنشرون عليهم النور ، ولم يكونوا يتوجهون الا اليكم ، ومع ذلك ، فانكم لم تتكلفوا الإجابة على هؤلاء الاشباح . اما الابناء ، فيجهلونكم : ان نارا تضيئهم وتدفئهم ، ليست هي ناركم . وسوف تشعرون ، وانتم على مسافة محترمة ، بأنكم متخفون في الظلام ، ترتعدون : ان لكل دوره . وفي هذه الظلمات التي سينبثق منها فجر جديد ، ستكونون انتم الاشباح .

قد تقولون : ما دام الامر كذلك ، فلنلق هذا الكتاب من النافذة . ما جدوى ان نقرأه ما دام لم يكتب لنا ؟ يجب ان تقرأوه لسببين :

الاول ان فانون يشرحكم لاخوانه ويفضح امام أعينهم كيف اصبحنا تائهين : فأفيدوا من ذلك لتكشفوا امام انفسكم حقيقتكم الموضوعية . ان ضحايانا يعرفوننا من جراحهم ومن حديدهم : وهذا ما يجعل شهادتهم شهادة لا ترد . وحسبهم ان يطلعونا على ما فعلناه بهم حتى نعرف ما فعلناه بأنفسنا . ايكون هذا مجديا ؟ نعم ، ما دامت اوروبا تواجه خطر الموت الكبير . وقد تقولون ايضا : ولكننا نعيش في المتروبول ونشجب الفظائع . وهذا صحيح : فأنتم لستم معمرين . ولكنكم لستم خيرا منهم . أنهم روادكم ، لقد ارسلتموه فيما وراء البحار، فأغنوكم ، وكنتم قد حذرتموهم : اذا اراقوا من الدم اكثر مما ينبغي ، فانكم ستنكرونهم من أطراف شفاهكم ، بالطريقة نفسها التي تغذي بها ايه دولة » عصبة من المشاغبين ومثيري الفتن والجواسيس تكون قد ارسلتهم الى الخارج ، ثم تنكرهم حين يقبض عليهم . وانتم ، المشهورين بنزعتكم الحرة ، والانسانيه ، والذين تدفعون حب الثقافه الى حد التصنع ، تتظاهرون بنسيان ان لكم مستعمرات وان القتل فيها يجري باسمكم . وان فانون يكشف لرفاقه ـ ولاسيما لمن ظلوا منهم غربيين اكثر مما ينبغي ـ تضامن سكان المتروبول مع عملائهم المعمرين . فلتكن لكم شجاعة قراءته. لهذا السبب الاول انه يثير شعوركم بالعار ، وأن الشعور بالعار ، كما يقول ماركس ، هو شعور ثوري . وترون اني انا ايضا لا استطيع ان أتحلى عن الوهم الذاتي . فانا ايضا اقول لكم : « لقد فقدنا كل شيء ، الا اذا . . . » وانا بوصفي اوروبيا ، أسرق كتاب عدو ، واتخذ منه وسيلة لشفاء اوروبا . فأفيدوا من ذلك .

***

وهذا هو السبب الثاني : اذا استبعدتم ثرثرات « سوريل » الفاشية ، فستجدون ان « فانون » هو أول من يلقي النور مجددا ، بعد انجلز ، على مولد التاريخ . ولا تحسبوا ان دما أحر مما ينبغي أو تعاسات طفولة قد جعلت له ذوقا خاصا نحو العنف : فقصارى ما يفعله انه يجعل من نفسه ترجمانا للوضع . ولكن هذا يكفي لكي يؤلف ، مرحلة فمرحلة ، الديالكتيك الذي يخفيه عنكم النفاق الليبرالي والذي أنتجنا كما أنتجه هو تماما .

كانت البورجوازية في القرن الماضي تعتبر العمال حسادا أفسدتهم شهوات جشعة ، ولكنها اهتمت بادخال هؤلاء المتوحشين الكبار في جنسنا : فكيف تراهم سيستطيعون ان يبيعوا بحريه قوتهم في العمل الا اذا كانوا بشرا ، وكانوا احرارا . فالنزعه الانسانية في فرنسا وانكلترا تدعي انها عالمية .

اما الوضع في العمل الاجباري، فنقيض ذلك تماما : فليس ثمة من عقد ، وبالاضافة الى ذلك ، فان التخويف واجب ، واذن ، فان الاضطهاد يبدو هنا . ان جنودنا ، فيما وراء البحار ، يطرحون جانبا العالمية المتروبولية ، فيطبقون على الجنس البشري مبدأ « التمييز العنصري » : فما دام الانسان لا يستطيع الا بالاجرام ان يجرد شبيهه من ممتلكاته ، او يستعبده او يقتله ، فهم يشرعون، كمبدأ ، ان المستعمر ليس شبيها بالانسان . وقد تلقت قوتنا الضاربة مهمة ان تحول هذا اليقين التجريدي الى حقيقة واقعة : فأعطي الامر بخفض سكان المستعمرة الى مرتبة القرود العليا ليبرر للمعمر ان يعاملهم معاملة الحيوانات . والعنف الاستعماري لا يكتفي من اهدافه بشل هؤلاء البشر المستعبدين ، بل هو يعمل على تجريدهم من انسانيتهم . فلن يوفر ثمة شيء لتصفية تقاليدهم ، ولاستبدال لغاتهم بلغاتنا ، وبهدم ثقافتهم من غير ان نعطيهم ثقافتنا ، وسوف يخبلون من فرط الانهاك . فاذا ظلوا على مقاومتهم ، بعد اساءة تغذيتهم وامراضهم ، فان هناك الخوف ينجز العمل: وهكذا تصوب البنادق على الفلاحين ، ويأتي مدنيون فيقيمون على أرضه ويقسرونه بالسوط على ان يحرثها

لهم . فاذا قاوم ، أطلق الجنود النار ، فاذا هو انسان ميت، واذا خضع انحط ، فليس هو انسان ، وسوف يشقق الخجل والخوف طبعه ، ويهدمان شخصه . ويقود العمليه، بخشونه ، احصائيون . وليس تاريخ « الحدمات البسيكولوجيه » حديثا . وكذلك غسل المخ .

ومع ذلك ، وبالرغم من هذه الجهود الكثيرة ، فان الهدف لم يبلغ في اي مكان . لا في الكونغو حيث كانت تقطع ايدي الزنوج ، ولا في انغولا حيث كانت شفاه المستائين تثقب ، منذ عهد حديث ، لتغلق بالاقفال . وانا لا ادعي ان من المستحيل تحويل الانسان الى حيوان : وانما اقول ان ذلك لا يتم من غير انهاكه الى ابعد حد ، فالضربات لا تكفي قط، بل لا بد من دفع سوء التغدية الى غاية المدى. انه الضجر ، مع الاستعباد . فحين نستعبد فردا من جنسنا ، نخفف من انتاجه ، وينتهي الامر بانسان القن ، مهما كان ما يقدم له ضئيلا ، الى ان يكلف اكثر مما ينتج . ولهذا السبب ، يضطر المعمرون الى وقف التربيه في منتصفها : وتكون النتيجة، لا انسانا ولا حيوانا ، وانما «ابن البلد » . وسواء كان أصفر او اسود او ابيض ، فهو ، في ذله وسوء تغديته ومرضه وخوفه ، ولكن الى حد ما فقط ، ذو خصائص واحدة : انه كسول ، منافق ، سارق ، يعيش من لا شيء ، ولا يعرف الا القوة .

ويا للمعمر المسكين : هذا هو تناقضه ينكشف . ان عليه كما يفعل الجن ، على ما يقولون ، ان يقتل اولئك الذين يسلبهم . وهذا في الواقع ليس ممكنا : الا ينبغي كذلك ان يستغلهم ؟ فهو اذا لم يدفع القتل حتى الابادة . واذا لم يدفع العبودية حتى التوحش ، فانه يفقد القدرة على العمل ، وتنقلب العمليه بحيث ان منطقا لا يخطيء يقودها الى انهاء الاستعمار .

وليس ذلك على الفور . فان الاوروبي يود باديء ذي بدء : لقد سبق له ان خسر ، ولكنه لا يلاحظ ذلك ، انه لا يعرف بعد أن الاهالي هم اهالي مزيفون ، فهو اذا صدقناه انما يؤذيهم ليهدم او ليكبت الاذى الذي يكنونه في أنفسهم ، بحيث ان غرائزهم الشريرة لن تولد من جديد ، بعد ثلاثة أجيال . اية غرائز ؟ الغرائز التي تدفع العبيد الى قتل السيد ؟ فكيف تراه لا يعرف فيها قسوته الذاتية مرتدة اليه ؟ ووحشية هؤلاء الفلاحين المضطهدين ، كيف تراه لا يجد فيها وحشيته كمعمر ، هذه الوحشية التي امتصوها بكل مسامهم والتي لا يشفون منها ؟ ان السبب بسيط : فهذا الشخص الجبار ، المجنون بقدرته العظيمة ، وبالخوف من ان يفقدها ، لا يتذكر بعد جيدا انه كان انسانا : انه يظن نفسه سوطا او بندقية ، وقد انتهى الامر به الى الاعتقاد ان استعباد « الاجناس الدنيا » يتم بتكييف ردود فعلها . انه يهمل الذاكرة البشرية ، والذكريات التي لا تمحى ، ثم ان هناك خصوصا هذا الذي قد لا يكون عرفه قط : اننا لا نصبح ما نحن ، الا بانكار ما فعلوه بنا انكارا صميميا جذريا . ثلاثة أجيال ؟ ان ابناء الجيل الثاني ما يكادون يفتحون عيونهم حتى يروا آباءهم يقتلون ، فاذا هم « مجرحون » على حد تعبير علم النفس التحليلي . ولمدى الحياة . ولكن هذه الاعتداءات المتجددة بلا انقطاع ، بدل ان تدفعهم الى الخضوع ، تقذفهم في تناقض غير محتمل لا بد للاوروبي عاجلا او آجلا ان يدفع ثمنه . وبعد ذلك ، ليؤدبوا بدورهم ويروضوا ، وليعلموا العار والالم والجوع ، فان ذلك لن يخلف في أجسامهم الا غضبا بركانيا تساوي طاقته طاقة الضغط الذي يمارس عليهم . كنت تقول : انهم لا يعرفون الا القوة ؟ بكل تأكيد ، انها اولا لن تكون الا قوة المعمر ، ولن تلبث ان تصبح قوتهم ، وهذا يعني انها هي القوة نفسها مرتدة علينا ، على نحو ما تأتي صورتنا لتلقانا من أعماق مرآة . فلا يخدعنكم ذلك ، انما هم بشر ، بسبب هذا الغضب الجنوني ، وهذا الغيظ والحقد ، ورغبتهم الدائمة في قتلنا ، والتوتر الدائم في عضلاتهم القوية التي تخشى ان تنحل ، انهم بشر ، بسبب من المعمر الذي يريدهم بشرا للجهد ، وهم بشر في وجهه . ان حقدهم المجرد ، والذي ما يزال أعمى ، هو كنزهم الوحيد : أن « السيد » يخلقه لانه يسعى الى تخبيلهم ، وهو يخفق في تخطيمه لان مصالحه توقفه في منتصف الطريق ، وهكذا يظل الاهالي المزيفون انسانيين ، بسبب قدرة المضطهد وعجزه اللذين يتحولان – لديهم – الى رفض عنيد للوضع الحيواني . اما الباقي ، فمفهوم ، انهم كسالى بكل تأكيد : هذا نوع من السابوتاج (التخريب) وهم كذلك منافقون ولصوص . ان اختلاساتهم البارعة تسجل بدء مقاومة لا تزال غير منظمة . وهذا لا يكفي : ان هناك من يؤكدون أنفسهم بان يرتموا ضد البنادق ، وايديهم عارية ، اولئك هم أبطالهم ، وهناك آخرون يجعلون انفسهم بشرا باغتيال الاوروبيين ، فيقتلون : وسواء أكانوا قطاع طرق أم شهداء ، فان تعذيبهم ببعث الحماسة في نفوس الجموع المرهبة .

جموع مرهبة ، أجل : ففي هذه اللحظة الجديدة ، يتحول العدوان الاستعماري الى « ارهاب » لدى المستعمرين . وانا لا اقصد بهذا فقط الخوف الذي يستشعرونه امام وسائلنا القمعية التي لا تنفد ، بل أقصد كذلك الخوف الذي يوحيه لهم غضبهم الهائل بالذات ، انهم محصورون بين أسلحتنا المصوبة اليهم ، وهذه الانفعالات المخيفة ، وتلك الرغبات في القتل التي تصعد من أعماق القلوب وقد لا يفهمونها دائما : لان هذا ليس اولا عنفهم « هم » ، وانما هو عنفنا نحن ، مرتدا ، ينمو ويمزقهم ، والحركة الاولى التي يأتيها هؤلاء المضطهدون هي أن يخفوا في اعماقهم الغضب الذي لا يعترف به والذي تشجبه اخلاقيتهم واخلاقيتنا ، والذي ليس هو مع ذلك الا آخر ملجأ لانسانيتهم . اقرأوا فانون : فستعلمون أن جنون القتل هو لاشعور المستعمرين الجماعي ، في زمن عجزهم .

وهذا الغضب الهائل المكبوت ، يدور خول نفسه اذا لم ينفجر ، ويكتسح المضطهدين انفسهم . ولكي يتحرروا منه ، يبلغ بهم الامر ان يقتتلوا فيما بينهم : ان القبائل تقاتل بعضها بعضا لانها لا تستطيع ان تجابه العدو الحقيقي – وتستطيعون ان تعتمدوا على السياسة الاستعمارية لالهاب منافساتها ، ان الاخ حين يرفع المدية ضد أخيه ، يحسب انه يهدم مرة والى الابد الصورة المحتقرة لذلهما المشترك . ولكن هذه الضحايا التكفيرية لا تهديء عطشهم الى الدم ، وهم لن يمتنعوا عن التوجه الى الرشاشات الا بأن يجعلوا أنفسهم ضالعين معنا : وهذا النزع للانسانية الذي يدافعونه ، يمضون طوعا لتعجيل تقدمه ، فهم تحت نظر المعمر المرح ، سوف يتزودون ضد أنفسهم بحواجز تفوق الطبيعة ، فينعشون تارة أساطير قديمة مريعة ، ويتقيدون تارة أخرى بطقوس رقيقة : وهكذا يفر المأخوذ من تطلبه العميق بأن يكبد نفسه اهواء مهووسة تشغله كل لحظة . انهم يرقصون : وهذا يشغلهم ، هذا يرفي عضلاتهم المتوترة توترا مؤلما ، ثم ان الرقص يتمتم سرا ، وبالخفية عنهم ، « اللا » التي لا يستطيعون التطور بها ،

والقتل الذي لا يجرؤون على ارتكابه . وفي بعض المناطق يعمدون الى هذا الملجأ الاخير : التملك . ان ما كان في الماضي عملا دينيا في بساطته ، نوعا من اتصال المؤمن بالمقدس ، يجعلون منه سلاحا ضد اليأس والذل : ان الزار والجن وأقدس المقدسين يحلون فيهم ، فيحكمون عنفهم ويبذرونه في ارتعاشات حتى النفاد . وفي الوقت نفسه ، فان هذه الشخصيات العليا تحميهم : وهذا يعني ان المستعمرين يحتمون من الاستحواذ الاستعماري بمضاعفة الاستحواذ الديني ، وتكون النتيجة الوحيدة ، في آخر المطاف ، انهم يجمعون الاستحواذين وأن كلا منهما يتعزز بالآخر . وهذا ما يحدث في بعض الامراض النفسية لدى مهلوسين يتعبهم أن يهانوا كل يوم ، فيخيل اليهم انهم يسمعون ذات صباح صوت ملاك يهنئهم ، ولا يكون ذلك كافيا لوقف الشتائم : وانما هي تتخلل صوت التهنئة . انه دفاع ، وهو نهاية مغامرتهم : ان الشخص ينقسم ويتحلل ، والمريض يسير نحو الجنون . وتستطيعون ان تضيفوا ، بالنسبة لبعض الاشخاص المختارين بدقة ، ذلك التملك الآخر الذي أشرت اليه آنفا : الثقافة الغربية . وربما قلتم : لو كنا في مكانهم ، لفضلنا « الزار » على الاكروبول . حسنا : لقد فهمتم . ولكنكم لم تفهموا تماما ، لانكم لستم في مكانهم . لستم بعد في مكانهم . والا لادركتم انهم لا يستطيعون أن يختاروا : ولذلك فهم يجمعون . ان العالمين يعنيان تملكين : رقص طوال الليل ، وعند الفجر ، تزاحم في الكنائس لسماع القداس، ويوما بعد يوم يتسع الخرق . ان عدونا يخون اخوانه ، ويضلع معنا ، وكذلك يفعل اخوانه . وهكذا تكون «الاهلية» مرضا نفسيا يدخله المعمر الى ارض المستعمرين « وبموافقتهم » .

المطالبة بالوضع الانساني ، وانكاره في وقت واحد : ان التناقض هنا متفجر . وهو ينفجر فعلا ، وتعلمون ذلك علمي اياه . ونحن نعيش في زمن الانفجار : فحسب زيادة المواليد ان ينمي المجاعة ، وحسب القادمين الجدد ان يخافوا ان يعيش اكثر قليلا من ان يموتوا ، حتى يكتسح تيار العنف جميع الحواجز . ان قتل الاوروبيين يتم في وضح النهار في الجزائر وفي انغولا . انها لحظة ارتداد الاذى على فاعله ، المرحلة الثالثة للعنف : انه يرتد علينا فيضربنا ، ونظل كالماضي غير مدركين انه عنفنا نحن .

ويظل « التحرريون » مشدوهين : انهم يعترفون اننا لم نكن مؤدبين بما فيه الكفاية مع الاهلين ، وانه كان أعدل واكثر حكمة ان نمنحهم بعض الحقوق في حدود الممكن ، انهم لم يكونوا يطلبون اكثر من ان نقبلهم جماعات متلاحقة في هذا النادي المغلق جدا ، والذي هو جنسنا : وها أن هذا الانطلاق البربري المجنون لا يوفرهم اكثر مما يوفر المعمرين الارداء . وينزعج اليسار المتروبولي : انه يعرف المصير الحقيقي للاهالي، والاضطهاد الذي يلحقهم بلا هوادة، فهو لا يدين تمردهم ، مدركا اننا انما فعلنا كل شيء لنخلقه . ولكنه يفكر مع ذلك بأن هناك حدودا : فلا بد أن هؤلاء المحاربين حرب عصابات حريصون على ان يظهروا فروسيتهم ، فتلك هي خير وسيلة لاثبات انهم بشر . واحيانا يلومهم ذلك اليسار بقوله : « انكم تبالغون ، ونحن لن نؤيدكم بعد » غير انهم لا يبالون بذلك : ان التأييد الذي يصيبونه لا غناء فيه . فمنذ أن بدأت حربهم ، ادركوا هذه الحقيقة الصارمة : اننا جميعا نساوي ما نحن اياه ، ولقد افدنا جميعا منهم ، وليس ان يثبتوا شيئا ، وهم لن يعاملوا أحدا معاملة خاصة . هناك واجب واحد ، وهدف واحد : طرد الاستعمار « بجميع » الوسائل . وسوف يكون اكثرنا تبصرا مستعدين في اخر المطاف لاقرار ذلك، لا يستطيعون الامتناع عن ان يروا في « تجربة القوة » هذه اللاانسانية ، الا بشرا متخلفين قد لجأوا اليها ليحصلوا على ميثاق للانسانية : فليعطوه باسرع وقت ممكن ، وليحاولوا انذاك ، بمشاريع سلمية ، ان يستحقوه . ان ارواحنا اللطيفة هي عنصرية .

وستجد هذه الارواح فائدة في قراءة فانون ، فهو يثبت بكل قوة ان هذا العنف الذي لا يرد ليس هو عاصفة غير معقولة ، ولا بعثا لغرائز متوحشة ، حتى ولا نتيجة للغيظ المنفل : وانما هو الانسان نفسه يعيد بناء نفسه . واعتقد اننا قد عرفنا هذه الحقيقة ، ولكننا نسيناها : ان آثار العنف لن تمحوها اية رقة او لطافة ، والعنف وحده هو الذي يستطيع ان يزيلها . وانما يشفى المستعمر من مرض العقدة الاستعمارية بطرد المعمر بالسلاح . وحين ينفجر غضبه ، يسترد شفافيته المفقودة ، ويعرف نفسه بمقدار ما يضعها ، ومن بعيد نعتبر حربه كانتصار البربرية، ولكنها تعمل بنفسها على تحرير المقاتل تحريرا تدريجيا ، وتصفي في نفسه وخارج نفسه الظلمات الاستعمارية ، بصورة تدريجية . فهي ما أن تبدأ ، حتى تكون بلا هوادة . وعلى المرء ان يبقى مروَّعا او يصبح مروعا ، وهذا يعني ان يستسلم لتحللات حياة مزورة او يكتسب الوحدة التي ولد عليها . وحين يمس الفلاحون البنادق ، تمتقع الاساطير القديمة وتنقلب المحرمات واحدا اثر واحد : ان سلاح المقاتل هو انسانيته . ذلك انه لا بد من القتل في الزمن الاول للتمرد ، وقتل اوروبي هو ضرب لعصفورين بحجر ، حذف لمضطهِد ولمضطهَد في وقت واحد : وانما يبقى رجل ميت ورجلٌ حر ، وللمرة الاولى ، يحس الذي بقي حيا ، ارضا « وطنية » تحت باطن قدميه . وفي هذه اللحظة لا تبتعد «الامة» عنه : فهي توجد حيث يذهب، حيث يكون — وليس ابعد من ذلك ، انماتمتزج بحريته . ولكن جيش الاستعمار يتحرك ، بعد المفاجأة الاولى : فعليه ان يتحد والا فسوف يقتل. وتخف المنازعات القبلية ، وتميل الى الزوال : لانها اولا تضع « الثورة » موضع الخطر ، ولانها ، بصورة اعمق لم يكن لها من مهمة الا انتحرف العنف نحو اعداء مزيفين . اما اذا بقيت قائمة ، كما هو الحال في الكونغو ، فذلك لانما يغذيها عملاء الاستعمار . وتبدأ « الامة » السير : فهي بالنسبة لكل أخ موجودة حيث يقاتل اخوان اخرون ، ان الاخوي هو الوجه الاخر من الحقد الذي يكنونه لكم : انهم اخوة ، في ان كلا منهم قد قتل ، او يمكن بين لحظة واخرى ان يكون قد قتل .

وفانون يظهر لقرائه حدود « التلقائية » ، وضرورة « التنظيم » واخطاره . ولكن مهما كانت المهمة جسيمة ، فان الوعي الثوري يتعمق لدى كل مرحلة من مراحل نمو العمل . وتزول آخر العقد ، فمنذا الذي يستطيع ان يحدثنا عن عقدة « التبعية » لدى جندي من جنود « جبهة التحرير »؟ وحين يتحرر الفلاح من غشاوته يعرف ما هي حاجاته : صحيح انها كانت تقتله ، ولكنه كان يحاول أن يتجاهلها ، وهو يكتشفها الان كمتطلبات مطلقة . وفي هذا العنف الشعبي الذي قاوم خمسة اعوام ، وثمانية اعوام كما فعل الجزائريون ، لا يمكن للضرورات العسكرية والسياسية والاجتماعية ان تتميز فيما بينها ، ان الحرب ، حتى ولو

اقتصرت على طرح موضوع القيادة والتبعات ، تقيم بنيات جديدة ستكون اولى مؤسسات السلام . وهكذا ينبثق الانسان حتى في التقاليد الجديدة ، التي هي بنات مستقبل لحاضر فظيع ، هكذا يصبح مشروعا بحق سوف يولد ، وهو يولد كل يوم معمدا بالنار ، فمع اخر معمر يقتل او يسفر او يهضم ، يزول جنس الاقلية ، مخليا المكان للاخوة الاشتراكية . وهكذا لا يزال غير كاف : فان هذا المقاتل يحرق المراحل ، وانتم تدركون انه لا يجازف بحياته ليكتفي بان يجد نفسه على مستوى الانسان « المتروبولي » العجوز . انظروا الى صبره : فربما حلم احيانا بديان بيان فو جديدة ، ولكن يجب ان تعتقدوا بانه لا يعول على ذلك حقا: فهو فقير يكافح في بؤسه ضد اغنياء مسلحين تسليحا قويا ، وهو بانتظار الانتصارات الحاسمة ، وغالبا من غير ان ينتظر شيئا ، يرهق خصومه حتى الاشمئزاز . وذلك لا يتم من غير خسائر مريعة ، فان جيش الاستعمار يصبح متوحشا ، فيعمد الى اعمال التطهير والتجميع والحملات التأديبية وتقتل النساء والاطفال . وهو يعرف ذلك : ان هذا الانسان الجديد يبدأ حياته كانسان من نهايتها ، وهو يعتبر نفسه ميتا بالقوة ، وسوف يقتل : وليس الامر قاصرا على انه يقبل التعرض للقتل ، بل هو من ذلك على يقين ، وهذا الميت بالقوة قد فقد زوجته واولاده ، وقد رأى عددا كبيرا من الناس يحتضرون حتى انه يفضل الانتصار على البقاء حيا ، سيفيد اخرون من النصر ، لا هو : فهو مجهد اكثر مما ينبغي . ولكن تعب القلب هذا هو مصدر شجاعة لا تصدق . فبينما نجد نحن انسانيتنا بعيدا عن الموت واليأس ، يجدها هو بعد التعذيب والموت . لقد كنا نحن زارعي الريح ، وهو الذي كان العاصفة . انه يستمد من العنف ، الذي هو ابنه ، انسانيته كل لحظة ، لقد كنا بشرا على حسابه ، وهو يجعل من نفسه انسانا على حسابنا . ولكنه انسان اخر : من نوع افضل .

***

وهنا يقف فانون : لقد ارشد الى الطريق : انه لسان حال المحاربين يطالب بالاتحاد ، وبوحدة القارة الافريقية ضد جميع المنازعات والتحيزات المحلية . وقد بلغ غايته . ولو كان يريد ان يصور تصويرا كاملا الحدث التاريخي لتصفية الاستعمار ، لوجب عليه ان يتحدث عنا: وليس هذا هو قصده . ولكننا حين نغلق الكتاب ، فانه يستمر فينا ، بالرغم من مؤلفه : ذلك اننا نشعر بقوة الشعوب النائمة ، ونرد عليها بالقوة . واذن ، فان هناك لحظة جديدة للعنف ، وهذه المرة ، ينبغي ان نعود الى انفسنا نحن ، لان العنف بسبيل ان يغيرنا بمقدار ما يتغير ابن البلد المزيف عبره . ولكن ان يقود افكاره كما يشاء ، شريطة ان يفكر طبعا : ففي اوروبة اليوم ، المترنحة تحت الضربات التي توجه اليها ، في فرنسا ، وبلجيكا ، وانكلترا ، يعتبر اي شرود عن الفكر ضلوعا مجرما مع الاستعمار .

ولم يكن هذا الكتاب باية حاجة الى مقدمة ، لا سيما وانه لا يتوجه الينا . ومع ذلك فقد قدمت له ، لادفع الدياليكتيك الى نهايته : فان الاستعمار يصفى عنا ، نحن الاوروبيين ايضا ، وهذا يعني ان المعمر الكامن في كل منا ينتزع بعملية دامية فلننظر الى انفسنا ، ان كنا نملك الجرأة على ذلك ، ولنر ماذا يحدث لنا .

يجب ان نواجه اولا هذا المشهد غير المنتظر : تعرية انسانيتنا . هذه هي انسانيتنا عارية تماما ، غير جميلة : انها لم تكن الا ايديولوجية كاذبة ، الا التبرير اللذيذ للسلب ، وقد كانت رقتها وحذلقتها تغطيان اعتداءاتنا . واللاعنفيون يتمتعون بصحة جيدة : فليسوا هم ضحايا ولا جلادين ! كفى !كفى ! اذا لم تكونوا ضحايا ، حين تكون الحكومة التي نصبتموها للحكم ، والجيش الذي خدم فيه اخوتكم ، قد قاما بلا تردد ولا ندم « بعملية ابادة جماعية » ، فانتم بلا شك جلادون . واذا اخترتم ان تكونوا ضحايا ، وان تتعرضوا ليوم او يومين من السجن ، فانما تختارون ببساطة ان تنسحبوا من اللعبة . ولكنكم لن تنسحبوا : فيجب ان تبقوا فيها الى النهاية . لقد آن لكم اخيرا ان تفهموا هذا : اذا كان العنف قد بدأ هذا المساء ، اذا لم يوجد الاستغلال والاضطهاد فوق هذه الارض فقط ، فربما كان باستطاعة اللاعنف المعلن ان يهدىء النزاع . اما اذا كان نظام الحكم كله ، بما في ذلك افكاركم اللاعنفية ، مكيفا باضطهاد يرجع عهده الى الوف السنين ، فان سلبيتكم لن تفيد الا في جعلكم منحازين الى جانب المضطهدين .

انتم تعلمون جيدا اننا مستغلون ، وانتم تعلمون جيدا اننا اخذنا الذهب والمعادن ، ثم البترول ، من « القارات الجديدة » واننا نقلناها الى المتروبولات القديمة . وحصلنا على نتائج ممتازة : قصور وكاتدرائيات وعواصم صناعية ، وحين كانت الازمة تهددنا بعد ذلك ، فان اسواق المستعمرات موجودة هناك لتخفيفها او تحويلها . واوروبا المتخمة بالثروات منحت حقوقيا صفة الانسانية لكل سكانها فالانسان عندنا يعني المشارك في الذنب ، ما دمنا جميعا قد افدنا من استقلال المستعمرات . وقد انتهى الامر بهذه القارة السمينة المتعة ان غرقت بما يسميه فانون بحق « النرجسية » . لقد كان كوكتو ينزعج من باريس « هذه المدينة التي تتحدث طوال الوقت عن نفسها . » واوروبا ، ما الذي تفعله غير هذا ، وهذا المسخ الفوق اوروبي ، اميركا الشمالية ؟ يا لها من ثرثرة : حرية ، مساواة ، اخوة ، حب ، شرف ، وطن ، الخ . . . ؟ ان ذلك لم يكن يمنعنا من ان نتحدث في الوقت نفسه احاديث عنصرية ، زنجي قذر ، يهودي قذر ، « جرذ » عربي قذر . وهناك اشخاص صالحون ، ليبراليون لطفاء ــ استعماريون جدد بالاجمال ــ كانوا يدعون ان هذا التناقض يصدمهم ، وفي ذلك خطأ او نية سيئة : فليس ثمة ما هو اشد انسجاما لدينا من هذه النزعة الانسانية والعنصرية في وقت واحد ، ما دام الاوروبي لم يستطع ان يجعل من نفسه انسانا الا بان صنع عبيدا ومسوخا ، وقد ظلت هذه الكذبة مقنعة ، مادامت « الاهلية » قائمة ، لقد كانوا يجدون في الجنس البشري افتراضا تجريديا بالعالمية الشمولية كانوا يستخدمونها لتغطية تطبيقات اكثر واقعية ، كان فيما وراء البحار عرق من البشر المتخلفين ربما استطاع بفضلنا ، بعد الف عام ، ان يبلغ وضعنا ، وبالاختصار كانوا يخلطون بين النوع والنخبة . اما اليوم ، فان ابن البلد يكشف حقيقته ، فيكشف نادينا المغلق ضعفه فورا : انه لم يكن لا اكثر ولا اقل من اقلية . وهناك ماهو اسوأ : فما دام الاخرون قد اكتسبوا انسانيتهم ضدنا ، فقد ظهر اننا اعداء الجنس البشري ، ان النخبة تكشف طبيعتها الحقيقية : وهي انها عصابة . وهكذا تفقد قيمنا الغالية اجنحتها ، واذا نظرنا اليها عن كثب ، لم نجد قيمة واحدة لم تلطخ بالدم . واذا كنتم بحاجة الى مثال ، فتذكروا هذه الكلمات الكبيرة :

ما اكرمها واسمحها ، فرنسا ! نحن ، الكرماء السمحاء ؟ وسطيف ؟ وهذه الاعوام الثمانية من الحرب الوحشية التي مات فيها اكثر من مليون جزائري ؟ والتعذيب بالكهرباء ؟ ولكن افهموا جيدا انهم لايلوموننا باننا خنا لا ادري اية رسالة :لسبب بسيط ، هو اننا لم تكن لنا اية رسالة ، وانما الكرم نفسه هو الذي يوضع موضع التساؤل ، ان هذه الكلمة الغنائية الجميلة ليس لها الا معنى واحد : النظام الممنوح . فبالنسبة للناس الذين هم قبالتنا ، الناس الجدد المتحررين ، ليس ثمة شخص يستطيع او يملك امتياز اعطاء شيء لاحد . ان كل انسان يملك جميع الحقوق ، على الجميع ، وحين يتم صنع نوعنا الانساني ذات يوم ، فانه لن يتحدد كمجموع سكان الكرة ، بل كوحدة لانهائية للتبادل المشترك فيما بينهم . وانا اقف هنا ، وسوف تنهون العمل بلا مشقة ، حسبنا ان نواجه للمرة الاولى والاخيرة فضائلنا الارستوقراطية : انها تموت ، فكيف تراها ستبقى حية بعد ارستوقراطية البشر المتخلفين الذين اوجدوها ؟ لقد حدث منذ بضع سنوات ان معلقا بورجوازيا – واستعماريا – دافع عن الغرب فلم يجد الا ان يقول : « نحن لسنا ملائكة . ولكننا نحن ، على الاقل ، نشعر بالندم . » فياله من اعتراف! لقد كان لقارتنا في الماضي عوامات اخرى : البارتينون ، شارتر ، حقوق الانسان ، الصليب المعقوف . وقيمتها الان معروفة : وليس ثمة من يدعي بعد النجاة من الغرق الا بالشعور شعورا مسيحيا جدا بالذنب وهذه هي النهاية كما ترون : ان اوروبا يجرفها الطوفان من كل جانب .

فما الذي قد حدث ؟ حدث هذا بكل بساطة : وهو اننا كنا صناع التاريخ ، فأصبحنا الان عبيده . لقد انقلب ميزان القوى ، وتصفية الاستعمار قائمة على قدم وساق ، وكل مايستطيعه مرتزقتنا هو ان يحاولوا تأخير انجاز هذه التصفية .

وحتى هذه المحاولة لن تنجح الا اذا القت المتروبولات بكل ثقلها ، وان تجند كل قواها لمعركة خاسرة سلفا . وهذه القسوة الاستعمارية القديمة التي جعلت امثال« بوجو » يحرزون امجادا مشكوكا فيها ، سوف نجدها في نهاية المغامرة قد تضاعفت عشرة اضعاف وظلت مع ذلك غير كافية . لقد ارسل جيش المجندين الى الجزائر ، فمكث فيها سبع سنوات بلا نتيجة . لقد تغير معنى العنف ، كنا نمارسه ، ونحن منتصرون ، من غير ان يبدو انه يعكر علينا حياتنا : لقد كان يحلل الاخرين ، اما نحن ، فقد كانت انسانيتنا تظل سليمة لم تمس ، وكان سكان المتروبول ، والنفع يوحدهم ، يعمدون بالاخوة ، والحب مجتمع جرائمهم اما اليوم ، فان العنف نفسه ، وقد حوصر من كل جانب ، يرتد علينا عبر جنودنا ، ويمتلكنا . ان الاية تنعكس والتطور ينقلب : فيؤلف المستعمر نفسه من جديد ، ونحن نتحلل ، غلاة وليبراليين ، معمرين ومتروبوليين . وكان الغضب والخوف قد بدأ يتعريان ، وظهرا مكشوفين في عمليات « صيد الجرذان » في الجزائر . فاين هم المتوحشون الان ؟ اين هي البربرية ؟ ليس من شيء ناقص ، حتى ولا التام – تام : فان صفارات السيارات توقع « الجزائر فرنسية » فيما يحرق الاوروبيون المسلمين احياء . ويذكر قانون ان بعض علماء النفس التحليلي كانوا يعبرون عن حزنهم تجاه اجرام الاهالي ، ويقولون : ان هؤلاء الاشخاص يقتتلون ، وليس هذا طبيعيا ، لان مخ الجزائري لابد ان يكون مخا متخلفا . وقرر آخرون في افريقيا الوسطى ان « الافريقي قلما يستعمل قواه العقلية » . ومن المفيد لهؤلاء العلماء ان يواصلوا تحقيقهم اليوم في اوروبا ، ولا سيما في فرنسا . فلا بد اننا نحن ايضا مصابون منذ بضعة اعوام بالكسل العقلي : ان الوطنيين يقتالون قليلا مواطنيهم ، فاذا كان هؤلاء غائبين ، نسفوا بيتهم وحارسهم . وليس ذلك الا بداءة : ان الحرب المدنية متوقعة في الخريف او في الربيع القادم . ومع ذلك ، فان امخاخنا تبدو في حالة ممتازة : الا يكون سبب ذلك بالاحرى ان العنف ، لعجزه عن سحق ابن البلد ، يرتد على نفسه ، ويتجمع في اعماقنا يلتمس له مخرجا ؟

ان وحدة الشعب الجزائري تنتج تمزق الشعب الفرنسي : ففوق ارض المتروبول السابق ، ترقص القبائل وتستعد للمعركة . لقد غادر الارهاب افريقيا ليقيم هنا : لان هناك غاضبين حقا يريدون ان يجعلونا ندفع من دمنا ثمن العار الذي اصابهم اذ هزمهم ابن البلد ، ثم هناك الاخرون ، جميع الاخرين ، الذين لايقلون اجراما وان كانت نفوسهم قريرة – فمنذ الذي نزل الى الشارع بعد بنزرت ، وبعد عمليات التقتيل ليقول : كفى ؟ – جميع الليبراليين ومتصلبي اليسار المائع . ان الحمى ترتفع في نفوسهم كذلك ، والغضب . ولكن كم هم مذعورون ! انهم يقنعون غضبهم بالاساطير ، وبالطقوس المعقدة . ولكي يؤخروا تصفية الحساب النهائي ، وساعة الحقيقة ، نصبوا علينا « ساحرا كبيرا » مهمته ان يبقينا في الظلام بأي ثمن . ولكن شيئا ما لم يؤثر ، فان العنف الذي يطالب به البعض ، ويكظمه البعض الاخر ، يدور حول نفسه : فينفجر يوما في « متز » ويوما اخر في بوردو ، ويمر يوما من هناك ، وسوف يمر من هناك . وهكذانسلك بدورنا ، خطوة خطوة ، الدرب الذي يؤدي الى حالة « الاهلية » . ولكن كان لابد ،

لكي نصبح ابناء بلد تماما ، ان تكون ارضنا قد احتلها مستعمرون قدامى وان نموت جوعا . وهذا ما لن يحدث : كلا ، فان الاستعمار المنهار هو الذي يتملكنا ، وهو الذي لن يلبث ان يركبنا ، فارسا مدللا ومزهوا ، وهوذا « زارنا»، وسوف تقتنعون ، وانتم تقرأون اخر فصل لفانون ان من الافضل ، في اسوأ لحظات البؤس ، ان يكون المرء ابن بلد على ان يكون هذا المعمر الانف الذكر . فليس حسنا ان يكون موظف شرطة مضطرا لان يعذب عشر ساعات في اليوم :فان ذلك سيؤدي باعصابه الى الانفجار ، الا اذا منع الجلادون ، لمصلحتهم الخاصة ، من ان يعملوا ساعات اضافية . فحين يراد حماية معنويات الامة والجيش بصرامة القوانين ،فليس حسنا ان يحطم الجيش معنويات الامة ، ولا ان يضع بلد جمهوري التقاليد مئات الالوف من شبانه بين ايدي ضباط انقلابيين مغامرين .

ليس حسنا ، يامواطني ، انتم الذين تعرفون جميع الجرائم المرتكبة باسمنا ، ليس حسنا حقا الا تنبسوا ببنت شفة ، حتى ولا تجاه ارواحكم ، خشية ان تحاكموا انفسكم فتدينوها . انني اريد ان اصدق انكم كنتم في البدءتجهلون وبعد ذلك شككتم ، اما الان ، فانتم تعرفون ، ومع ذلك تصمتون دائما . ان ثمانية اعوام من الصمت تحط الانسان. وبلا فائدة : فان شمس العنف المعمية هي اليوم في كبد السماء ، وهي تضيء البلد كله ؟ وتحت هذا الضوء ، ليس ثمة بعد ضحكة تنطلق صادقة الجرس ، وليس ثمة وجه لايضع المساحيق ليقنع بها الغضب او الخوف ، وليس ثمة عمل لايكشف اشمئزازنا ومشاركاتنا في الذنب . يكفي اليوم ان يلتقي فرنسيان حتى تكون بينهما جثة . وحين اقول جثة. . لقد كانت فرنسا في الماضي اسم بلد، فلنحاذر الا تصبح هذا العام اسم مرض نفسي .

اترانا سنشفى ؟ نعم . ان العنف يستطيع ، كرمح أشيل ، ان يلأم الجراح التي احدثها . اننا اليوم مقيدون، مذلون ، مرضى بالخوف ، في الدرك الاسفل . ومن حسن الحظ ان هذا لايكفي للارستقراطية الاستعمارية : فهي لاتستطيع ان تنجز رسالتها التعويقية في الجزائر اذا لم تفرغ اولا من استعمار الفرنسيين . اننا نتقهقر كل يوم امام المعركة ، ولكن ثقوا اننا لن نتفاداها : فان القتله بحاجة اليها، انهم سيقتحمون صفوفنا ويضربون خبط عشواء ، وهكذا سينتهي عهد السحرة والتعاويذ : فيجب عليكم ان تقاتلوا او تأسنوا في المعسكرات .

تلك هي اخر لحظات الديالكتيك : انكم تشجبون هذه الحرب ، ولكنكم لاتجرؤون بعد على ان تصرحوا بانكم متضامنون مع المحاربين الجزائريين ، فلا تخافوا ، اعتمدوا على المعمرين والمرتزقة : فسوف يساعدونكم على ان تقطعوا هذه الخطوة . واذ ذاك ، ربما تطلقون العنان ، وظهوركم الى الجدار ، لهذا العنف الجديد الذي يبعثه فيكم بعض الجرائم القديمة المعادة معكم . ولكن تلك ، كما يقال ، قضية اخرى. قضية الانسان . وانا على يقين من ان الزمن الذي سننضم فيه الى من يصنعون قصة الانسان ، يقترب رويدا رويدا .

جان بول سارتر

ترجمة سهيل ادريس

قضية الجزائر ... أبداً

« مجندون يشهدون » ...

بقلم الكاتب الفرنسي الكبير

جان بول سارتر



هذا مقال كان الكاتب الفرنسي الكبير جان بول سارتر قد كتبه لاحدى الصحف اليومية الكبرى في فرنسا . ولكن الصحيفة رفضته ، فنشره سارتر في مجلته « الازمنة الحديثة » (العدد ١٣٥) وفيه تحليل عميق لنفسية الفرنسيين تجاه قضية الجزائر المكافحة ، وفضح لهذه النفسية الخاضعة لحملة الدعاية والتضليل والتزييف التي تشنها السلطات الفرنسية منذ وقت طويل .

ولعل القراء يذكرون الدراسة الرائعة التي كان سارتر قد كتبها في العام الماضي عن « نظام الاستعمار الفرنسي في الجزائر » ونشرتها (الآداب) في العدد السادس ١٩٥٦ . فلا بد لنا هنا من أن نوجه تحية اخرى الى هذا الكاتب الفرنسي الحر الذي لا بد أن ينتصر صوته في النهاية على اصوات الدعاية والاجرام .

نشرت اخيرا مجموعة من الشهادات والوثائق عن الطرق التي نتبعها في الجزائر لاحلال السلام ، وذلك في كتاب عنوانه « مجندون يشهدون » Des Rappelés témoignent فهل قرأتموه ؟ ان هؤلاء العائدين مسيحيون ، كهنة ، رجال دين مجندون . وقد يبدو معقولا ان تختلف آراؤهم على صعيد السياسة العامة ، وان كانوا لم يذكروا من ذلك شيئا . ولكنهم يملكون الارادة المشتركة في ان يكشفوا عن هذا القرح ـ الذي ما زال بعيدا عن ان يشمل الجيش كله، غير انه بات من المستحيل تعيين مكانه بالضبط ـ وعن تلك الممارسة المنظمة العنيدة للعنف المطلق . فهناك الوان من السلب والنهب والاعتداء على اعراض النساء وانواع من الانتقام من السكان المدنيين ، ومن الاعدام بالجملة وبلا محاكمة ، ومن اللجوء الى التعذيب لانتزاع الاعترافات او المعلومات . والواقع ان هؤلاء الشهود لا يخفون شيئا ، ويفضحون جميع جرائم الحرب التي ارتكبت تحت انظارهم . والحق ان هذه الشهادات المعتدلة ، الذكية ، الحريصة على انصاف الجميع ، حتى اشد الناس اجراما ، أنما تؤلف وثيقة مرهقة الى ابعد الحدود . وان تلاوتها امر غير محتمل على الاطلاق ، فعلى القارىء أن يجاهد لينتقل من سطر الى سطر . ومع ذلك ، فاني اوصي بقراءة هذا الكتيب ، اوصي جميع الذين لم يعرفوه بعد ، واتمنى ان يقرأه جميع الفرنسيين . ذلك اننا مريضون ، مريضون جدا .. ان فرنسا المحمومة الراكعة ، المأخوذة بأحلام مجدها القديمة وباستشعار خجلها ، تتخبط وسط كابوس مبهم لا تستطيع التخلص منه ولا تستطيع سبر غوره . فاما ان نرى بوضوح ، واما ان ننفجر .

فمنذ ثمانية عشر عاما ، نرى بلادنا واقعة ضحية ما سماه القانون « عملية قتل المعنويات » والحق ان قتل معنويات امة لا يكون اولا بتخريب معنوياتها ، وانما يكون بحط اخلاقيتها . اما الطريقة ، فيعرفها الجميع : فحين ألقوا بنا في مغامرة حقيرة ، وضعوا في نفوسنا ، من الخارج ، شعورا بالذنب الاجتماعي . ولكننا نصوت، ونمنح السلطات ، ونستطيع بطريقة ما ان نسحبها : فان اندفاعات الرأي العام تسقط الوزراء ، وينبغي ان نكون شخصيا ضالعين بالجرائم التي ترتكب باسمنا ، لان بوسعنا انْ نوقفها وهذا الشعور بالذنب الذي يستريح في نفوسنا ، جامدا ، غريبا ، ينبغي ان نأخذه لحسابنا ، وان نذل وندنؤ لنستطيع احتماله .

على اننا لم نسقط الى مثل هذا الدرك لنستطيع ان نسمع صراخ طفل معذب ، من غير ان نشعر بالهول

والارتعاد (١) . وكم يكون كل شيء يسيرا ، وكم يسهل رد الامر الى نصابه ، لو ان هذه الصرخات تطرق آذاننا . ولكنهم فى الواقع يقدمون لنا المعروف بخنقها . ليس ما يقتل معنوياتنا هو القحة وليس هو البغض ، كلا ، انما هو الجهل الزائف الذي يعيشوننا فيه والذي نسهم نحن انفسنا فى الابقاء عليه . ان حاكمينا ، لشدة حرصهم على تأمين الراحة لنا ، لا يتورعون عن ان يلغموا حرية التعبير ، فاما اخفاء الحقيقة ، واما غربلتها . حين يقتل الثوار اسرة اوروبية ، لا توفر علينا الصحف شيئا من اخبار هذه المجزرة ، حتى ولا صور الاجساد المقطعة ، ولكن حين لا يجد محام مسلم اي ملجأ من جلاديه الفرنسيين الا الانتحار فان الخبر يشار اليه بثلاثة اسطر « مراعاة » لحساسيتنا. فالاخفاء والخداع والكذب واجب على مخبري فرنسا ، والجريمة الوحيدة هي **تعكير صفونا** . ولقد اثبتوا ذلك للسيد بايريغا Peyerga : فليس ثمة فى الجزائر من يفكر في انكار الحوادث التي رواها ، وانما يؤخذ عليه فقط انه رواها لنا . اننا فرنسيون ، وهناك جنود فرنسيون يقتلون بلا وعي فى شوارع مدينة الجزائر تحت انظار السكان الاوروبيين المتعطشين للحرب ، ولكن هذا ليس من شأننا . ان حقيقة افريقيا هي خمر قوي جدا ، اقوى من ان تحتمله ادمغتنا الطرية : فما عساه يصيب المعمرين اذا سكرت البلاد الفرنسية ؟ ان الهدوء هو ما نحتاج اليه ، فترة استجمام ، بعض الوان التسلية : فمنذ وفاة لويس السادس عشر ، اصبح كل فرنسي حقا يتيما ، وان حكومة موليه تعرف حداد طبقتنا البورجوازية وتقاسمها اياه ، ولما كانت لا تتأخر عن اية تضحية ، فقد نصبت ملكة انكلترا ، ثلاثة ايام ، على عرش فرنسا (٢) . فما الذ ذلك وافتنه ! ان الناس يتحدثون فيما بينهم من غير ان يعرف بعضهم بعضا ، وهم يتماسكون بالايدي ويرقصون .. ومع ذلك ، فان فى الجزائر رجالا اشداء يتابعون عملهم : فليست للجلادين ايام عطلة او عيد ، وان الراديو يحمل اليهم تنهدات نشوتنا ، فيقولون فى انفسهم « اما وقد حصلوا الآن على ملكتهم ، فليدعونا وشأننا ! » . وقد ذهبت الملكة ، وهي تستريح فى قصر وندسور ، فاذا فرنسا ، وقد استبد بها الحب ، تسقط مريضة وتلزم السرير، واذا الحكومة الفرنسية تسير على اطراف أصابعها. « **لا تقلقوا** نومها » . ومع ذلك ، فاذا اتفق لاحدنا ان يفتح عينه وان يسأل ممرضيه ، فسرعان ما تلجأ الحكومة الى حيلة اخرى : ففي خطة قلم ، تصنع لجنة للحماية ليست لها من مهمة اخرى غير تخفيف مسؤولياتنا . « أهناك تجاوزات وسوء تصرف ؟ ربما ، ولكن مرة او مرتين . ولا بد من مثل ذلك فى الحروب . ولكن ما الذي يهمكم ؟ انكم بعيدون عن مدينة الجزائر ، وانتم لا تعرفون القضية ، فاولوا ثقتكم اذن لجنة الحماية هذه . سوف نؤلفها من اشخاص طيبين ، اختصاصيين فى الوساوس وحالات الضمير . فأعطوها ما ينتابكم من قلق ، فانها ستنقله الى الجزائر . وناموا قريري العين . »

ليتنا نستطيع النوم ، وليتنا نستطيع ان نجهل كل شيء ! ليتنا مفصولون عن الجزائر بجزر من الصمت ! وليتهم يخدعوننا **حقا** ! ان الاجنبي يستطيع آنذاك ان يشك بذكائنا، ولكنه لا يشك بسلامة طويتنا .

والواقع اننا لسنا سليمي الطوية . اننا قذرون . ان ضمائرنا لم تعكر ، وهي مع ذلك مبلبلة . وحاكمونا يعرفون ذلك جيدا . وهم يحبوننا على هذا النحو : ان ما يريدون الحصول عليه بعناياتهم المرهفة ومراعاتهم المعلنة ، انما هو اشتراكنا فى الجريمة ، تحت ستار جهل مزيف . فان **الناس جميعا** ، قد سمعوا بألوان التعذيب ، وقد تسربت منها انباء الى الصحف الكبيرة رغم كل شيء ، ونشرت بعض الصحف الشريفة الصغيرة شهادات مختلفة ، وتداولت الايدي نشرات ، وعاد جنود يتحدثون .. ولكن هذا هو بالذات ما يخدم مفسدي المعنويات : لان كل شيء يضل او ينبت في الكثافة الاجتماعية ، ويجب ان تشق الدروب للانباء الآتية من هناك ، ثم ينعطف الدرب وتموت الانباء. وهذه الصحف والنشرات لم يقرأها معظم الفرنسيين وهم لا يستطيعون قراءتها : وانما هم يعرفون اشخاصا يقرأونها وكثيرون منا لم يسمعوا قط مجندا يتكلم ، وانما نقل اليهم ما كان يقوله بعض العسكريين . وهذه الشهادات البعيدة ، التي نقلت فما لاذن ، وكذبت رسميا ، تصاب في اثناء التجوال بنقص تدريجي في الخطوة . وهنا تنتظرنا « العملية » وهنا ننتظر انفسنا ويا للاسف ! فلماذا نصدق هذه الروايات ؟ اين هي الوثائق ؟ أين هم الشهود ؟ اما الذين يصرحون بأنهم مقتنعون ، فلانهم كانوا كذلك من قبل . صحيح انه لا يمكن رفض الامكانية بصورة « مسبقة » .. ولكن يجب الانتظار، ويجب الا نصدر الحكم قبل ان نتيقن . واذن ، فاننا لا نحكم . ولكننا لا نستعلم كذلك . فما ان نحاول الحصول على اوراق الدعوى ، حتى يتحول مجتمعنا الواضح الى غابة عذراء : اننا نسمع من بعيد جدا ، وبصورة غامضة ، صوت الطبل، ونأخذ نسير فى دائرة مفرغة اذا اردنا الاقتراب منه . ثم نقول : حسبنا ما لدينا من هموم شخصية ولا حاجة الى الصاق هموم الاخرين بنا . ان من قضى نهاره في العمل ، وتلقى في المكتب جميع مضايقات الحياة اليومية ، ينبغي الا يطلب منه ان يقضي السهرة وهو يجمع الاخبار عن العرب .

وتلك هي أولى اكاذيبنا — ليس على مفسدي المعنويات بعد الا ان يشبكو ا اذرعتهم ويقولوا : سوف ننجز العمل بأنفسنا . والحق ان الهموم العملية لا تمنع انسانا من ان يقرأ الجريدة بعد العشاء ، ذلك ان الحكم فى القضايا العامة يلهي عن القضايا الخاصة ، وان ذرف دموع رقيقة او الاستسلام لعسر هضم عنيف ينسي الغضب المكبوت بعد

(١) راجع الصفحتين ١٠ و ٥٩٩ من « مجندون يشهدون »

(٢) يشير الكاتب الى زيارة ملكة انكلترا اخيرا الى فرنسا (المترجم)

الظهر . ان الصحف تغازلنا : فهي تريد ان نؤمن بأننا طيبون ... وهنا يكمن الكذب — وتبرير الكذب : اجل ان الادلة تعوزنا ، ولذلك لا نستطيع ان نصدق شيئا ، على اننا لا نبحث عن هذه الاداة ، لاننا **نعرف** ، بالرغم منا . وما الذي كان يطلبه مفسدو المعنويات ؟ انهم يطلبون ذلك ولا شيء سواه : جهلا معذورا — وغير قابل للغفران اكثر فأكثر ، يذلنا تدريجيا ويغربنا كل يوم من اولئك الذين كان علينا ان نحكم عليهم . حتى اذا أشبهناهم تماما ، صحنا : «جميع الناس اخوة ! » ثم نرتمي بين اذرعتهم .

اما كذبتنا الثانية ، فقد اعتدها لنا . ان الشرك هو لجنة الحماية . ليتنا نستطيع ان نوليها ثقتنا ! ولكن لنفرض اننا نريد ذلك ، فمن اين نستمد الخداع اللازم ؟ ما فائدة لجنة حين تتكاثر الجرائم والمذابح فى طول الجزائر وعرضها ؟ من الذي ينبئها في مدينة الجزائر ، عما يجري فى الريف ؟ ومن الذي يستشيرها ؟ وفي اي شيء ؟ اتراها ستذكّر الناس بحقوق الانسان ؟ ان الجميع يعرفونها ، بما فيهم السيد لاكوست . وانما القضية ان يعترف بهذه الحقوق : فكيف يراد ان تبلغ ذلك ؟ اذا كان الوزير المقيم لا يستطيع ان ينهي الاعمال غير الشرعية ، أفيظن ان تزويده ببضعة مستشارين سيمكنه من القضاء على هذه الاعمال ؟ واذا كان يريد ويستطيع ان يقضي على التجاوزات ، فأية حاجة له بهم ؟ ولكن الواقع ان الحكومة قامت بحركة ما ، فصرح السيد موليه بأنه « قلق مضطرب » وانه يريد النور كله فى الموضوع . فاذا نحن صدقناه فان لنا في ذلك الاعذار : ان الكلمة الانسانية مصنوعة لتصدق ، واذا نحن لم نصدقه ، فنحن معذورون اكثر : ان كلمة السيد موليه مصنوعة لتوضع موضع الشك . نحن نعرف ان لجنة التحقيق ستؤلف من رجال لا غبار عليهم ، ونعرف كذلك انها لن تستطيع ان تعمل شيئا : ان نزاهتهم تفيدنا فى انها تقنّع عجزهم . وهكذا نرفض ايلاء الحكومة الثقة ، ومع ذلك نعتمد عليها لتبديد حذرنا .

مجرمون . مجرمون مرتين . نحن نشعر بأننا فريسة ضيق واضطراب ، ليس هو الهول بعد ، ولكنه الارهاص بأن الهول موجود ، قريب منا جدا ، وانه يتهددنا بحيث لا نستطيع ولا نريد ان ننظر اليه وجها اوجه . وفجأة ينبعث بريق يبهر العيون : « واذا كان هذا صحيحا ؟ » وهكذا يجد كل منا جاره مريبا ويخشى ان يصبح هو مريبا فى عين جاره . قد يختلف اصدقاء في الرأي حول حل القضية الجزائرية ولكن ذلك لا يمنعهم من ان يتبادلوا الاحترام . ولكن ما القول فى الاعدامات بالجملة ؟ وما القول في اساليب التعذيب ؟ امن الممكن الاحتفاظ بشعور الصداقة تجاه من يقرها ؟ ان كل انسان يصمت ، وكل انسان ينظر الى جاره الصامت ، وكل انسان يتساءل : « ما الذي يعرفه ؟ ما الذي يظنه ، ما الذي قرر ان ينساه ؟ » ان الناس يخشون ان يتحدثوا فيما بينهم ، الا اذا كانوا فى اتجاه فكري واحد . فاذا اتفق ان اكتشفت مجاملة مجرمة لدى الانسان الذي شد على يدي ، فان هذا الرجل لا يقول شيئا ، ومن لا يقول شيئا يوافق . غير اني ، انا ايضا ، لا اقول شيئا . ولكن لنفرض انه كان هو الذي يأخذ علي ضعفي وميوعتي ؟ ان الحذر يعلّمنا عزلة جديدة : اننا مفصولون عن مواطنينا بدافع من خوف ان تَحتقر او تُحتقر . والحق ان هذا شيء واحد ، لاننا جميعا متشابهون ونحن نخشى ان نسأل الناس لان جوابهم يوشك ان يكشف عن انحطاطنا . فاذا همس لنا احدهم مثلا ، من غير عنف ، ليتخلص من قلقه وضيقه بأسرع ما يمكن : « والثوار ؟ ألم يرتكبوا الفظائع ؟» نفهم فجأة ان الخوف والرفض والصمت قد اسقطتنا مرة ثانية فى عصور الثأر البربرية . انالفرنسيين بكلمة واحدة ، ذوو ضمائر فاسدة — ربما باستثناء السيد موليه ! وهذه الضمائر هي التي تجعلنا مجرمين : انتمزقات فكرنا ، ولعبة « الاستخباء » التي نلعبها فى داخلنا ، وهذه المصابيح التي نخفف نورها ، وهذا الرياء المؤلم .. ينبغي الا نجد فيها كلها طريق خلاصنا ، بل اشارة انحلال عميق . اننا نغرق . وقدبدات ثائرتنا تثور اذ نرى الآخرين يصدرون حكمهم علينا ، فيغرقنا غضبنا اكثر فأكثر فى الاشتراك بالجرم : « لا يحق لاميركا ان تتكلم ! لو كنا نعامل زنوجا كما يعاملون هم زنوجهم !.. » هذا صحيح . فانه لا **يحق** لاميركا ان تتكلم . ولا يحق كذلك للسويد التي لا مستعمرات لها . لا يحق لاحد ان يتكلم : اما نحن فمن واجبنا ان نتكلم . وها نحن اولاء لا نتكلم . ان هناك مخبرين شرفاء ، شجعان،

يقولون ما يعرفون ، كل يوم او كل اسبوع : فاذا نحـــن نريد هدمهم او سجنهم ، وهكذا يقل الاستماع اليهم . ولكن ماذا دهى الاصوات الشريفة الكبيرة التي اهتزت كالارغن في تشرين الثاني الماضي ؟ لقد صعدنا من براءتنا نبرات حنق وغيظ لنشجب ـ بحق ـ التدخل السوفياتي في المجر . ولكن لماذا لا تلتزمون يا اصحاب الاصوات الكبيرة ، ان تقولوا لنا كل شيء عن انفسنا ؟ انكم تعرفون ، انتم . وليس لكم حتى عــذر الجهــل . انتم تعرفون الوثائــق والشهادات . ان الامر يتعلق بنا اليوم ، ونحن بحاجة الى ان نعرف ، وان نصدق . اننا نحن الذين تستطيعون ان تخلصونا من كوابيسنا وتنقذونا من العار . ولكنكم تصمتون وانه لحساب خاطيء الا يحكم علينا من صمتكم اليوم ، بل من صخبكم في تشرين الماضي .

لماذا ؟ لان الفم يغلق الان ، ولاننا سنحشر في شـــرك حقير ، وفي موقف سبق لنا ان شجبناه نحن انفسنا ، لسوء حظنا . انها براءة مزيفة ، وهرب ، ورياء ، وعزلــة وصمت ومشاركة في الجرم مرفوضة ومقبولة ، وهذا ما دعونــــاه عام ١٩٤٨ بالمســـؤولية الجمـــاعية ما كان ينبغي للشعب الالماني ، في تلك الفترة ، ان يجهل وجود المعسكرات .. لقــد كنا نقول : « كفــى هذرا . لقد كانوا يعرفون كل شيء !» وكنا على حق ، فقد كانوا يعرفون كل شيء ، واليوم فقط نستطيع ان ندرك ذلك : فاننا نحن ايضا نعرف كل شيء. ان معظم الالمان لم يكونوا قد راوا « داشو » ولا « بوشانوالد » ، ولكنهم كانوا يعرفون اشخاصا عرفوا اخرين قد راوا الاسلاك الشائكة او راجعوا بطاقات سرية في احدى الوزارات . وقد كانوا يظنون مثلنا ان هذه الانباء لم تكن موثوقة ، فكانوا يصمتون ، وكان يحذر بعضهم بعضا . افنجرؤ بعد على الحكم عليهم ؟ او نجرؤ على تبرئة انفسنا ؟ كم يجب علينا ان نبسط من الفرش في ســـاحة « الكونكورد » لننسي العالم ان اطفالا يعذبون باسمنا واننـــا نحن نصمت ؟

انه لم يفت الاوان بعد لاحباط عمل ملتزمي الهدم القومي، وما زال ممكنا تحطيم الدائرة الجهنمية لهذه المسؤوليـــة اللا مسؤولة ، هذه البراءة المجرمة ، هذا الجهل الذي هو معرفة : فلننظر الى الحقيقة ، فهي ستتيح لكل منا اما ان نشجب علنا الجرائم المقترفة ، واما نتبناها ونحن واعــون. من اجل هذا وجدت ضروريا ان ادل الجمهور على كتاب المجندين العائدين . فهنا الحقيقة ، وهنا الهول ، هولنا : فنحن لن نستطيع ان نراه من غير ان ننتزعه من انفسنـــا ونسحقــه .

جان بـول سارتر

ترجمة « الآداب »

نظام الاستعمار الفرنسي في الجزائر

بقلم الأديب الفرنسي الكبير جان بول سارتر

نشرت مجلة « الازمنة الحديثة » Les Temps Modernes في عددها الاخير ذي الرقم ١٢٣ نص الخطاب الذي القاه الاديب الفرنسي الكبير جان بول سارتر في الاحتفال الذي اقيم اخيراً في باريس برعاية « لجنة المثقفين للعمل ضد متابعة الحرب في افريقيا الشمالية ».

ونحن اذ نترجم هذا المقال الخطير الذي يفضح سياسة فرنسا الاستعمارية بتحليل جميع الدوافع التي يقوم عليها النظام الاستعماري ، نتوجه بتحية حارة الى سارتر ، والى جميع المفكرين الفرنسيين الاحرار الذين لا تخيفهم سياسة الضغط والارهاب الفرنسية ، والذين ما نزال نحن العرب — نجد في آثارهم غذاء لعقولنا وقلوبنا يعيننا على مواصلة النضال في طريق الحرية .

اريد ان احذّركم مما يمكن ان يُسمّى « خداع الاستعمار الجديد » . إن الاستعماريين الجدد يذهبون الى ان هناك مستعمرين[1] صالحين ومستعمرين اشراراً ، وأن حالة المستعمرات انما ساءت بسبب هؤلاء الأشرار .

والخداع في ذلك يقوم على ما يلي : إنهم يطوفون بك الجزائر ، ويطلعونك بسهولة على بؤس الشعب ، وهو بؤس مدقع ، ويروون لك الوان الاذلال التي يكبّدها المستعمرون الاشرار المسلمين . حتى اذا بلغ بك الغيظ ذروته ، أضافوا قائلين : « من أجل هذا حمل أفضل الجزائريين السلاح : فانهم باتوا لا يطيقون هذا الوضع . » فاذا انطلت علينا الخديعة ، خرجنا من ذلك مقتنعين :

١ — بان المسألة الجزائرية هي **اولاً** اقتصادية . وانه لا بد من إصلاحات حكيمة ، لتقديم الخبز لتسعة ملايين نسمة .

٢ — وانها بعد ذلك **اجتماعية** ، ويجب مضاعفة الاطباء والمدارس .

٣ — وانها اخيراً **بسيكولوجية** : انكم تذكرون « دومان » De Man ونظريته في « مركب النقص » لدى طبقة العمّال . فهو قد وجد في الوقت نفسه مفتاح « الشخصية الشعبية » : ان الجزائري المضطهد ، الجاهل ، الناقص التغذية ، يشعر بمركب النقص تجاه أسياده . وانما يمكن تهدئته بمواجهة هذه العوامل الثلاثة : فاذا شبع واشتغل وعرف القراءة ، فانه لن يخجل بعد من ان يكون انساناً — دوناً ، وهكذا نجد من جديد الاخوة الفرنسية الاسلامية القديمة .

ولكن ينبغي ألا نخلط ذلك **بالسياسة** ان السياسة امر مجرّد : فما جدوى ان يشترك المرء بالانتخابات اذا كان يموت جوعاً ؟ ان الذين يحدثوننا عن انتخابات حرة وعن جمعية تأسيسية وعن الاستقلال الجزائري ، انما هم محرّضون ومثيرو فتن يعملون على تعقيد القضية .

تلك هي الحجة . وقد اجاب عليها زعماء جبهة التحرر الوطني بقولهم : « انا سنحارب ، حتى ولو كنا سعداء في ظل الحراب الفرنسية . » وانهم على حق . بل ينبغي ان نذهب الى ابعد مما ذهبوا : **ان الانسان لا يستطيع الا ان يكون شقياً في ظل الحراب الفرنسية** . صحيح ان معظم الجزائريين يعيشون في بؤس لا يحتمل ، ولكن صحيح ايضاً ان الاصلاحات الضرورية لا يمكن ان تتم على ايدي « المستعمرين الصالحين » ولا على يد « المتروبول »[1] نفسه ، ما دام يدعي المحافظة على سيادته في الجزائر . والحق ان هذه الاصلاحات ستكون من شأن الشعب الجزائري نفسه ، حين ينتزع حريته .

ذلك ان الاستعمار ليس مجموعة من المصادفات ، ولا هو

---

[1] يعني سكان المستعمرات Colons.

[1] اي الوطن الأم ، فرنسا .

نتيجة تعدادية لالوف المشروعات الفردية . إنه نظام أقيم حوالى منتصف القرن التاسع عشر ، وبدأ يؤتي ثماره حوالى ١٨٨٠، ودخل في طور الانهيار عقب الحرب العالمية الاولى ، وهو اليوم يرتد على الامة المستعمِرة .

هذا ما اود ان اطلعكم عليه فيما يتعلق بالجزائر ، التي هي للأسف اوضح مثال وأبلغه عن النظام الاستعماري . اود ان اريكم صرامة نظام الاستعمار ، ولزومه الداخلي ، وكيف لا بد له من ان يفضي بنا الى ما نحن عليه ، وكيف ان أطهر النيات ، حين تولد داخل هذه الدائرة الجهنمية ، تفسد على الفور .

ذلك انه ليس صحيحاً ان هناك مستعمرين صالحين وآخرين اشراراً : هناك مستعمرون وحسب [1] فاذا ادركنا ذلك ، ادركنا لماذا يحق للجزائريين ان يهاجموا ، **سياسياً قبل شيء** ، هذا النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، وكيف ان تحريرهم **وتحرير فرنسا بالذات** لا يمكن ان يخرج الا من انهيار الاستعمار .

ان النظام لم يقم من تلقاء نفسه . فالحق ان « ملكية تموز » و « الجمهورية الثانية » لم تعرفا ما يمكن ان تعملاه بالجزائر المحتلة .

كانت هناك فكرة بتحويلها الى مستعمرة للاسكان ؛ وكان « بوجو » Bugeaud يؤمن « بالطريقة الرومانية » للاستعمار . وعلى ذلك اعطيت مساحات شاسعة للجنود المسرحين المنتمين الى «الجيش الافريقي »ولكن هذه المحاولة لم تنجح .

ولقد شاءوا ان يصبوا في افريقيا ما تغص به بلدان اوروبا من افقر فلاحي فرنسا واسبانيا ، فخلقوا لهؤلاء « الرعاع » بضع قرى حول مدن الجزائر وقسنطينة ووهران . ولكن الاوبئة فتكت بمعظمهم .

وبعد حزيران ١٨٤٨ حاولوا ان ُيسكنوا - والاصح ان يقال ان يضيفوا - الى تلك البلاد عمالاً عاطلين كان وجودهم يقلق « قوات الامن » . ولكن معظم العشرين الفاً الذين نقلوا الى الجزائر هلكوا بحميات الكوليرا ؛ اما من بقي منهم حياً فقد أعيد الى بلاده .

[1] لا أقصد بالمستعمرين الموظفين الصغار ولا العمال الاوروبيين الذين هم ضحايا النظام ومستثمروه الابرياء في الوقت نفسه .

وإذن ، فان الخطة الاستعمارية ، على هذا الشكل ، بقيت مترددة : وقد اتضحت في عهد « الامبراطورية الثانية » بفضل انتشار الصناعة والتجارة. وقد رأينا كبريات الشركات الاستعمارية تخلق بالتتالي :

عام ١٨٦٣ شركة تسليف عقاري استعماري ومصرفاً .

عام ١٨٦٥ شركة تسليف مرسيلية ، وشركة معادن حديدية في « موكتا » Mokta، وشركة عامة للنقليات البحرية البخارية .

وفي هذه المرة اصبحت الرأسمالية نفسها هي الاستعمارية . وقد جعل « جول فيري » Jules Ferry من نفسه لسان حال هذا النوع الجديد من الاستعمار فقال :

« ان لفرنسا التي استفرغت كثيراً من رؤوس الاموال واصدرتها الى الخارج بكميات كبيرة ، مصلحة في ان تنظر الى المسألة الاستعمارية من هذه الزاوية . انها قضية الاسواق، بالنسبة لبلاد كبلادنا مدعوة ، بسبب من طبيعتها نفسها وصناعتها ، الى ان تصدر صادرات عظيمة ... فحيث السيادة السياسية ، تكون سيادة المنتجات - السيادة الاقتصادية ».

ترون اذن ان اول من عرّف الاستعمار ليس هو لينين : وانما هو جول فيري ، هذا « الوجه العظيم » من وجوه الجمهورية الثالثة . وترون كذلك ان هذا الوزير على اتفاق مع « عصاة » ١٩٥٦ : فهو ينادي بـ « العامل السياسي اولاً ! » وهم يستعيدون ذلك ضد المستعمرين بعد ثلاثة ارباع القرن .

اولاً: يجب احباط كل مقاومة وتحطيم الاطارات والاخضاع والارهاب، وفيما بعد ، فقط ، يقام النظام الاقتصادي .

وما هي القضية ؟ هل يجب خلق صناعات في البلاد المحتلة ؟ ابداً : ان رؤوس الاموال التي «تستفرغها» فرنسا ، لا يمكن ان توظف في بلاد متأخرة اقتصادياً ، ذلك ان مردودها سيكون مشكوكاً فيه ، وسيطول الامر اكثر مما ينبغي بجني ثمارها ، بسبب انه يجب اعادة كل شيء وتجهيزه من جديد . وحتى لو كان هذا ممكن التحقيق ، فما جدوى خلق منافسة مصطنعة لانتاج المتروبول نفسه ؟ ان « فيري » واضح جداً : ان الرساميل الجديدة لن تخرج من فرنسا، وانما هي ستوظف بكل بساطة في الصناعات الجديدة

« ينبغي ان نتعلم من احداث الجزائر درساً واحداً : هو ان الاستعمار يعمل الان على تهديم نفسه ، ولكنه ما يزال ينتّن الجو : انه عارنا، وهو يهزأ بقوانيننا ، ويفرض على شبابنا ان يموتوا رغماً عنهم من أجل مباديء نازية نحاربها منذ عشر سنوات ، وهو يحاول ان يدافع عن نفسه بخلق فاشية جديدة في صميم بلادنا ، وان مهمتنا هي ان نساعده على الموت . »

التي ستبيع منتجاتها المصنوعة في البلدان المستعمرة . وقد كانت النتيجة المباشرة اقامة الاتحاد الجمركي (١٨٨٤). وما يزال هذا الاتحاد قائماً : وهو يؤمن احتكار السوق الجزائرية لصناعة فرنسية يعرقل انتشارَها في السوق العالمية ارتفاع اسعارها ارتفاعاً فاحشاً .

ولكن لمن تنوي هذه الصناعة ان تبيع منتجاتها ? للجزائريين ? ان هذا امر مستحيل : فمن اين لهم المال ليدفعوا ? ان مقابل هذه النزعة الاستعمارية هو انه ينبغي خلق طاقة شرائية المستعمرات . والمستعمرون هم طبعاً الذين سيفيدون من جميع الحسنات والذين سيحولون الى مشترين في المستقبل . والواقع ان المستعمِر هو اولاً مشتر اصطناعي ، خلقته خلقاً فيما وراء البحار رأسمالية تبحث عن اسواق جديدة.

وقد كان « بيير يموف » Peyerimhoff منذ عام ١٩٠٠ يلح على هذه الميزة في الاستعمار « الرسمي » فيقول :

«ان ملك المستعمر قد اتاه، مباشرة اولاً، من الحكومة، اما بالمجان او انه رأى كل يوم امتيازات تعطى حوله ؛ فتحت ناظريه قامت الحكومة من اجل المصالح الفردية بتضحيات اوسع جداً مما كان يمكن ان تقوم به في بلاد اقدم ومستثمرة استثماراً كلياً . »

وهنا ينطبع بوضوح الجناح الثاني من الهيكل الاستعماري : ان على المستعمر ان يكون بائعاً لكي يكون مشترياً. فمن تراه سيبيع ? انه سيبيع فرنسيي المتروبول . وماذا يبيع من غير صناعة ? انه سيبيع منتجات غذائية ومواد اولية. وهكذا ينهض النظام الاستعماري تحت رعاية الوزير «فيري» والمفكر النظري « لوروا بوليو » Leroy—Beaulieu.

وما هي « التضحيات » التي تقدمها «الدولة » للمستعمر، هذا الانسان الذي تحبه الالهة ويحبه المصدرون؟ ان الجواب بسيط : انها تضحى له باملاك المسلمين .

ذلك انه يتفق ، في الواقع ، ان المنتجات الطبيعية في البلد المستعمَر تنبت على الارض ، وان هذه الارض تخص «سكان البلاد الاصليين» . ففي بعض المقاطعات القليلة السكان ، ذات المساحات غير المزروعة ، تكون السرقة اقل ظهوراً: فان الذي يُرى هو الاحتلال العسكري والعمل الاجباري. اما في الجزائر، **فان جميع الاراضي الصالحة كانت مفلوحة قبل وصول القوات الفرنسية .** وهذا يعني ان ما يزعمونه من « حرث » الاراضي وزرعها قد اعتمد على عملية اغتصاب من السكان استمرت طوال قرن : **ان تاريخ الجزائر هو تجميع الاملاك العقارية الاوروبية تجميعاً تدريجياً على حساب الاملاك الجزائرية .**

وقد كانت جميع الوسائل صالحة.

ففي البدء ، كانوا ينتهزون ادنى طفرة مقاومة ليصادروا الاراضي او يحجزوها . وكان « بوجو » يقول: «يجب ان تكون الارض صالحة ، وسيان ان تنتمي الى هذا او الى ذاك . »

وقد ادت ثورة ١٨٧١ خدمة كبيرة : فلقد سُلب المغلوبون مئات الالوف من الهكتارات. ولكن هذا لم يكد يكفي . واذ ذاك ، اردنا ان نقدم للمسلمين هدية جميلة : فأعطيناهم قانوننا المدني .

وما سبب هذا الكرم العظيم ? سببه ان الملكية القبلية كانت غالباً جماعية ، وكانوا يريدون تفتيتها ليتاح للتجار ان يشتروها شيئاً فشيئاً .

وفي عام ١٨٧٣ كلف مفوضون محققون بان يحولوا الملكيات الكبيرة غير المقسمة الى مربعات صغيرة جداً من الاملاك الفردية ، وكان هؤلاء المفوضون يشكلون عند كل ميراث « أنصبة » يسلمونها الى كل مستحق . وكان بعض هذه الانصبة خيالية . فقد اكتشف المفوض المحقق في دوار «حرار» ان ثمانية هكتارات كانت منتسبة الى خمسة وخمسين شريكاً ! وكان يكفي رشوة احد هؤلاء الشركاء ليطالب بالتقسيم. وكانت طريقة الاجراءات الفرنسية ، المعقدة المبهمة، تفضي الى الافلاس بجميع الشركاء ؛ فقد كان تجار الاملاك

الاوروبية يشترون كل الاراضي بثمن لقمة خبز .

صحيح اننا رأينا في مناطقنا فلاحين ممن افقرهم تركيز الاراضي بيد واحدة او التصنيع فباعوا حقولهم والتحقوا بالعمل في المدن . ولكن هذا القانون الرأسمالي لا ترافقه على الاقل سرقة بكل معنى الكلمة . اما هنا ، في الجزائر ، فقد فرض قانونٌ اجنبي على المسلمين فرضاً عن سابق تصمم وتصوير ، لانه كان معروفاً ان هذا القانون لا يمكن ان يطبق عليهم ، وانه لا يمكن ان يكون له مفعول الا ان يهدم البنيات الداخلية للمجتمع الجزائري . ولئن كانت العملية قد استمرت في القرن العشرين كأنها قانون اقتصادي يجري بضرورة عمياء ، فذلك لان الدولة الفرنسية كانت قد خلقت بوحشية وبصورة اصطناعية ظروف الحرية الرأسمالية في بلد زراعي واقطاعي . وهذا لم يمنع منذ حين بعض الخطباء في المجلس النيابي من مدح فرض قانوننا فرضاً قسرياً على الجزائر ، ووصف ذلك بانه « خير » من خيرات المدنية الفرنسية » .

وها هي نتائج تلك العملية :

في عام ١٨٥٠ ، كانت املاك المستعمرين ١١٥٬٠٠٠ هكتار . وفي عام ١٩٠٠ ارتفعت الى مليون وستمئة الف ،

وفي عام ١٩٥٠ الى ٢٬٧٠٣٬٠٠٠ هكتار .

واذن فان ١٬٧٠٣٬٠٠٠ هكتار هي اليوم للملاكين الاوروبيين ، وتملك الدولة الفرنسية ١١ مليون هكتار تحت اسم « الاراضي الاميرية » . اما الجزائريون ، فقد تُرك لهم سبعة ملايين هكتار . وبالاختصار ، **كان قرن واحد كافياً لسلبهم ثلث ارضهم** . ولكن قانون التجميع قد لعب جزئياً ضد مصالح المستعمرين الصغار . فهناك اليوم ستة آلاف ملاك يزيد مردودهم الزراعي عن اثني عشر مليون فرنك ، وبعضهم يبلغ المليار . وعلى ذلك فان النظام الاستعماري قائم على ما اريد له : ان الدولة الفرنسية تسلم الارض العربية الى المستعمرين لتخلق لهم طاقة شرائية تتيح للصناعيين في الوطن الأم ان يبيعوهم منتجاتهم ، ويبيع المستعمرون لاسواق المتروبول ثمار هذه الارض المسروقة .

وابتداء من هنا ، يتعزز النظام بنفسه ، فيطوف دائراً ، وسوف نتابعه في كل عواقبه ونراه يزداد دقة وصرامة .

١ً – ان في « فرنْسة » الملكية وتجزيئها تحطيماً لهيكل المجتمع القبلي القديم من غير ان يوضع شيء مكانه . وقد شُجع هذا التحطيم للاطارات تشجيعاً كبيراً : لانه اولاً كان يقتل قوى المقاومة ويستبدل بالقوى الجماعية غباراً من الافراد ، ولانه بعد ذلك كان يخلق يداً عاملة (على الاقل ما دامت الحراثة لم تصنّع) : وهذه اليد العاملة وحدها تتيح التعويض عن نفقات النقل وتحافظ على ارباح المؤسسات الاستعمارية تجاه اقتصاديات المتروبول التي ما تني كلفة انتاجها تنخفض . وهكذا حوّل الاستعمار الشعب الجزائري الى بروليتاريا زراعية ضخمة . حتى ان بعضهم قال عن جزائريي اليوم انهم يشبهون جزائريي ١٨٣٠ ، ويشتغلون على الاراضي نفسها ، ولكنهم بكل بساطة ، بدل ان يملكوها ، يجدون انفسهم عبيداً لمن يملكها .

٢ً – لو لم تكن السرقة الاصلية من النوع الاستعماري ، لكان بالامكان على الاقل ان نأمل بان يتيح انتاج زراعي مصنّع ان يشتري الجزائريون انفسهم نتاج ارضهم بأنسب الاسعار . ولكن ليسوا ، ولا يستطيعون ان يكونوا ، زبائن المستعمرين . إن على المستعمر ان يصدّر ليدفع ثمن ما يستورد : انه ينتج للسوق الفرنسية . **وهكذا يدعوه منطق النظام الاستعماري الى ان يضحّي بحاجات السكان البلديين**

من أجل حاجات فرنسي فرنسا .

لقد ربحت زراعة الكرمة ، بين ١٩٢٧ و ١٩٣٢ ، مقدار ١٧٣,٠٠٠ هكتار أخذ اكثر من نصفها من المسلمين . ومعلوم ان المسلمين لا يشربون الخمر ؛ وقد كانوا يزرعون في هذه الاراضي التي سرقت منهم ، حبوباً للسوق الجزائرية . واذن ، فليست هي الارض التي تنتزع منهم الآن فحسب ، **وانما يحرم الشعب الجزائري من غذائه الرئيسي حين تزرع ارضه بالكرمة** . وهكذا يحول نصف مليون هكتار ، مقتطعة من اجود الاراضي ومخصصة كلها لزراعة الكرمة ، الى ارض لا تنتج شيئاً للجموع المسلمة .

وما الذي يقال عن الحمضيات التي توجد في جميع مخازن البقالة الاسلامية ؟ اتعتقدون ان الفلاحين يأكلون برتقالاً عقب طعامهم ؟

وبالنتيجة ، فان انتاج الحبوب يتقهقر عاماً إثر عام نحو الجنوب الصحراوي وبالطبع فقد وُجد هناك اشخاص يقولون إن هذه حسنة من حسنات فرنسا ! فاذا كانت الفلاحات تنتقل فذلك يعني ان مهندسينا قد ادخلوا الري الى البلاد حتى حدود الصحراء . وهذه الاكاذيب قد تستطيع ان تخدع السكان السذج اللامبالين في المتروبول : اما الفلاح فيعلم ان الجنوب ليس مروياً ؛ وهو ان كان مقسوراً على ان يعيش فيه ، فذلك لان فرنسا ، ولية نعمته ، قد طردته من الشمال . ان الاراضي الصالحة قائمة في السهل ، حوالى المدن : ولقد تركوا الصحراء المستعمَرين .

اما النتيجة ، فهي تقهقر الوضع تقهقراً مطرداً : فان زراعة الحبوب لم تحرز اي تقدم منذ سبعين عاماً . وفي هذه الاثناء تضاعف سكان الجزائر ثلاثة أضعاف . ولئن أريد حسبان هذه الولادات الضخمة من حسنات فرنسا ، فلنتذكر ان اشدّ الشعوب بؤساً هي اوفرها ولادة . **فهل ترانا سنطلب من الجزائريين ان يقدموا لبلادنا الشكر لانها اتاحت لابنائهم ان يولدوا في البؤس ويعيشوا عبيداً ويموتوا جوعاً ؟** اما الذين يشكون في البرهان على ذلك ، فاليهم الارقام « الرسمية » :

في عام ١٨٧١ : كان كل فرد يتمتع بخمسة قناطير من الحبوب .

وفي عام ١٩٠١ : باربعة قناطير .

وفي عام ١٩٤٠ : بقنطارين ونصف .

وفي عام ١٩٤٥ : بقنطارين .

وفي الوقت نفسه ، كان من نتيجة تضييق الملكيات الفردية الغاء طرق المسير وحقوق المرور . وفي الجنوب الصحراوي ، حيث جمّعوا مربي المواشي المسلمين ، ظلت المواشي على حالها . اما في الشمال . فقد اختفت . وقد كانت الجزائر تنعم قبل عام ١٩١٤ بتسعة ملايين رأس من الماشية . اما في عام ١٩٥٠ ؛ فلم يكن لديها اكثر من اربعة ملايين .

ويقدر الانتاج الزراعي اليوم كما يلي :

– ينتج المسلمون بما قيمته ٤٧ ملياراً من الفرنكات .

– وينتج الاوروبيون بما قيمته ٩١ ملياراً .

اي ان تسعة ملايين نسمة تقدم ثلث الانتاج الزراعي ، ولا ننس ان هذا الثلث وحده هو الذي يستهلكونه ، اما الباقي فيذهب الى فرنسا . واذن ، فان عليهم ، مع آلاتهم البدائية واراضيهم الرديئة ، واجب تغذية انفسهم . ويجب ان يُستخرج من حصة المسلمين – بعد اذ اصبح استهلاك الحبوب قنطارين للشخص – تسعة وعشرون مليار فرنك للاستهلاك الذاتي . وهذا يعني في الموازنات العائلية عجز معظم العائلات عن تحديد نفقاتها الغذائية . ان الغذاء يستنفد جميع اموالهم . فلا يبقى شيء للكساء ولا للسكن ولا لشراء الحبوب والآلات .

والسبب الوحيد في هذا الافقار التدريجي ان الزراعة الاستعمارية الجميلة قد اقامت كقرحة في اجمل بقع البلاد ، وانها تقضم كل شيء وتأكله .

٣ – يفضي تجميع الاراضي في ايدٍ واحدة الى تصنيع الزراعة . ولا شك في ان المتروبول سعيد ببيع تراكتوراته الى المستعمِرين . وبينما نقصت طاقة المسلم الانتاجية ، وهو مقيم على اراضي رديئة ، بنسبة الخمس ، ازدادت طاقة المستعمرين الشرائية في كل يوم لمصلحتهم الخاصة وحدها : فالاراضي ذات الكروم التي تتراوح مساحتها بين هكتار واحد وثلاثة ، والتي يصعب جعل الزراعة فيها عصرية ، ان لم نقل يستحيل ذلك ، تعطي ٤٤ هكتوليتراً في كل هكتار . اما الاراضي ذات الكروم التي تزيد مساحتها عن مئة هكتار ، فانها تعطي ٦٠ هكتوليتراً في الهكتار .

وواضح ان التصنيع يفضي الى البطالة التكنولوجية ، بسبب ان الآلة تحل محل العمال الزراعيين . ولو كانت الجزائر

تملك صناعة لكان ذلك ذا اهمية كبيرة، وان كانت محدودة. ولكن الواقع ان النظام الاستعماري يحرم عليها ذلك. فاذا بالعاطلين يتدفقون نحو المدن حيث يستخدمون بضعة ايام في اعمال التنظيمات، ثم يظلون هناك لا يدرون اين يذهبون. وينمو افراد هذا اللون من الالوان المنخفضة للبروليتاريا عاماً بعد عام. ففي عام ١٩٥٣، لم يكن هناك الا ١٤٣٠٠٠ أجير مسجلين رسمياً على أنهم عملوا اكثر من تسعين يوماً في العام، اي بمعدل يوم على كل اربعة. وليس ابلغ من هذا في اظهار نتائج الاستعمار التي لا بد منها: يبدأون باحتلال البلاد، ثم يستولون على الارض ويستغلون ملاكيها القدماء بأجور لا تسد الجوع. ثم إن هذه اليد العاملة الرخيصة تصبح، مع التصنيع، اغلى مما ينبغي! وهكذا ينتهي الامر بنزع حق العمل – حتى حق العمل – من السكان الاصليين. **ولا يبقى للجزائري، وهو في بيته وأرضه، وفي بلد مزدهر ابعد حدود الازدهار، الا ان يموت جوعاً.**

اما الذين يجرؤون عندنا على ان يشكوا من ان الجزائريين يأتون الى فرنسا لينازعوا العمال الفرنسيين على العمل، فهل تراهم يعرفون ان ثمانين بالمئة منهم يرسلون نصف رواتبهم الى عائلاتهم، وان مليوناً ونصف المليون من السكان الذين ما يزالون يعيشون في الاكواخ والخيام لا يعيشون الا من المال الذي يرسله لهم هؤلاء الاربعمئة الف الذين اختاروا المنفى اختياراً؟ وان في هذا ايضاً نتيجة من نتائج النظام الاستعماري الحتمية: **ان الجزائريين مقسورون على ان يلتمسوا في فرنسا الخدمات التي تحرمهم فرنسا اياها في الجزائر.**

أن الاستثمار الاستعماري هو منظم ودقيق بالنسبة لتسعين بالمئة من الجزائريين: انهم مطرودون من ارضهم، محشورون في ارض غير منتجة، مقسورون على ان يعملوا برواتب هزيلة مضحكة، فلا بد ان يثبط الخوف من البطالة عزائمهم للثورة وهكذا يغدو المستعمر ملكاً، فلا يعطي شيئاً مما استطاع ضغط الجوع ان ينتزعه من ارباب العمل في فرنسا: فليس ثمة «سلم متحرك»، وليس من اتفاقات جماعية، ولا تعويضات عائلية ولا مستودعات للطعام، ولا مساكن للعمال. **وانما هناك اربعة جدران من الطين المجفف، وخبز** وتين، وعشر ساعات من العمل كل يوم: ان الراتب هنا هو حقاً الحد الادنى الضروري جداً لاستعادة القوى من اجل استئناف العمل.

هذه هي اللوحة. فهل يمكن ان نجد على الاقل تعويضاً عن هذا البؤس المنظم الذي خلقه المغتصبون الاوروبيون، في ما يسمى الخيرات غير القابلة للقياس مباشرة، من مثل التنظيمات والاشغال العامة والصحة والتعليم؛ لو كان لنا هذا العزاء، لكان بامكاننا ان نحتفظ ببعض الامل: فلعل بعض الاصلاحات التي تختار بحكمة.. ولكن لا: ان النظام لا يقبل الرحمة. فما دامت فرنسا، منذ اليوم الاول، قد انتزعت من الجزائريين املاكهم وابعدتهم عنها، وما دامت قد عاملتهم على انهم كتلة غير قابلة للتمثل، فان العمل الفرنسي كله في الجزائر قد انجز لصالح المستعمرين.

واراني لا اتكلم حتى عن المطارات والمرافيء: هل تنفع الفلاح الا من اجل ان يسافر الى احياء باريس الفقيرة حيث يهلك جوعاً وبرداً؟

والطرقات، ما شأنها؟ انها تصل المدن الكبيرة باملاك الاوروبيين وبالقطاعات المحولة الى مناطق عسكرية. وهي لم تصنع لكي تتيح للجزائريين ان يبلغوا بيوتهم. ومن الادلة على ذلك ان زلزالاً عنيفاً قد اكتسح مدينة «اورليانسفيل» ومنطقة «شليف» السفلى في ليلة ٨ – ٩ ايلول ١٩٥٤. وقد اعلنت الصحف نبأ وفاة ٣٩ اوروبياً و ١٣٧٠ مسلماً. وقد كان بين هؤلاء الضحايا ٤٠٠ شخص لم «يكتشفوا» الا بعد مرور ثلاثة ايام بعد الزلزال. ولم تصل المساعدات الاولى الى بعض الدوارات الا بعد ستة ايام. وفي التعليل الذي تقدمه فرق المنقذين حكم صارم على العمل الفرنسي: «ماذا تريدون؟ لقد كان هؤلاء المسلمون بعيدين جداً عن الطرق.»

والصحة العامة على الاقل؟

لقد ارادت الادارة الفرنسية ان تقوم بتحقيق، بعد زلزال اورليانسفيل عن حالة الدوارات ووضعها. وقد تبين ان الذين اختارتهم، بالمصادفة كانوا على بعد ثلاثين كيلومتراً او اربعين من المدينة، وان الطبيب، المكلف بالاسعاف الطبي لم يكن يزورهم الا مرتين في العام.

اما ثقافتنا العظيمة، فمن يدري اذا كان الجزائريون راغبين حقاً في اكتسابها؟ على ان ما هو مؤكد، اننا منعناها عنهم. ولن اذهب الى اننا كنا في مثل وقاحة تلك الدولة من دول جنوبي الولايات المتحدة التي شرع فيها قانون ظل سارياً حتى مطلع القرن التاسع عشر، وكان يحرم «تحت طائلة الجزاء» تعليم العبيد الزنوج القراءة.

ولكننا على كل حال، اردنا ان نجعل من «اخواننا المسلمين» شعباً من الاميين. ويبلغ عدد الجزائريين الاميين اليوم ٨٠ بالمئة. وقد كان الامر يهون لو اننا لم نحرم عليهم الا استعمال لغتنا. ولكن الواقع ان من متطلبات النظام الاستعماري ان يحاول سد طريق التاريخ على المستعمرين. ولما كانت المطالب القومية في اوروبا تعتمد دائماً على وحدة اللغة، فقد حرم على المسلمين استعمال لغتهم بالذات. ان اللغة العربية تعتبر في الجزائر لغة اجنبية منذ عام ١٨٣٠. انهم ما يزالون يتحدثون بها. ولكنها كفت عن ان تكون لغة مكتوبة الا بالقوة، لا بالفعل. وليس هذا كل شيء. فان الادارة الفرنسية قد صادرت دين العرب لكي تبقيهم في التجزئة والتفتت، وهي تختار رجال الدين الاسلامي من بين عملائها، وقد حافظت على احط انواع الخرافات التي تفرق بين الناس. ولا شك في ان الفصل بين الكنيسة والدولة امتياز جمهوري، ترف يصلح للمتروبول. اما في الجزائر، فان الجمهورية الفرنسية لا تستطيع ان تسمح لنفسها بان تكون جمهورية. انها تحرص على عدم انتشار الثقافة

وتحافظ على معتقدات الاقطاع ، ولكن بان تلغي البنيات والعوائد التي تتيح لاقطاع حي ان يكون (رغم كل شيء) مجتمعاً بشرياً ، فهي تفرض قانوناً ذا نزعة فردية حرة لتهدم الاطارات والنهضات في المجتمع الجزائري. ولكنها تبقي على الملوك الصغار الذين لا يستمدون سلطتهم الا منها والذين لا يحكمون الا من اجلها . انها بكلمة واحدة « تصنع » « سكاناً بلديين » بحركة مزدوجة تفصلهم عن المجموع ذي العقلية القديمة بان تعطيهم او تحفظ لهم ، في عزلة الفردية الحرة ، عقلية لا يمكن لاسلوبها القديم ان يستمر الا بالاتصال مع عقلية المجتمع القديمة . انها تخلق « جوعاً » ولكنها تمنعهم من ان يصبحوا بروليتاريا واعية وذلك بان تخدعهم بما ترسمه لايديولوجيتهم من رسوم كاريكاتورية .

ولا بد هنا من ان اعود الى محدثنا الاول ، الى رجلنا الواقعي ذي القلب الرقيق ، الذي كان يقترح علينا اصلاحات كثيفة اذ يقول « الاقتصاد اولا ! » واني اجيبه: نعم، ان الفلاح يموت جوعاً ، نعم ، انه بحاجة الى كل شيء: الى الارض والعمل والعلم ، نعم ان الامراض ترهقه ، نعم ، ان حالة الجزائر الراهنة تشبه اسوأ الوان البؤس في الشرق الاقصى . ومع ذلك فيستحيل البدء بالتغيرات الاقتصادية ، لان بؤس الجزائريين ويأسهم هما النتيجة المباشرة الضرورية للاستعمار ، ولانه لا يمكن ازالتها اطلاقاً ما دام الاستعمار قائماً . وهذا ما يعلمه « جميع » الجزائريين الواعين ، وجميعهم يقرون قول ذلك المسلم (خطوة الى الامام ، وخطوتان الى الخلف : ذلك هو الاصلاح الاستعماري .)

ذلك ان النظام يهدم بذاته ، ومن غير جهد ، جميع محاولات التنظيم. انه لا يستطيع ان يظل قائماً الا اذا ازداد كل يوم قسوة ولا انسانية .

ولنفرض ان المتروبول يقترح اصلاحاً . فهناك ثلاثة احوال ممكنة
١ – اما ان يتم الاصلاح آليا لصالح المستعمر والمستعمر وحده .
لقد بنيت سدود كثيرة وجهاز كامل للري ، من اجل زيادة محصول الاراضي . ولكن المعلوم ان الماء لا يمكن ان يروي الا اراضي الوديان . والحق ان هذه الاراضي كانت دائماً خير اراضي الجزائر ، وقد اغتصبها الاوروبيون. ويعترف قانون (مارتان) ان ثلاثة ارباع الاراضي المروية تعود للمستعمرين . اذهبوا اذن فارووا الجنوب الصحراوي !
٢ – واما ان يشوه الاصلاح بحيث يصبح غير ذي فعالية .
والحق ان نظام الجزائر هو في حد ذاته نظام شنيع مسيخ . اكانت الحكومة الفرنسية تأمل ان تخدع الشعوب الاسلامية بانتخاب ذلك (المجلس) من قبل جماعتين من الناخبين ؟ ان ما هو مؤكد انه لم يترك لها حتى فرصة المضي في الخداع الى النهاية . ان المستعمرين لم يريدوا ان يتركوا للسكان الاصليين حظ ان يكونوا مخدوعين . فقد كان هذا اكثر مما ينبغي لهم : ولقد وجدوا من الاسهل ان يزوروا الانتخابات علناً . وكانوا يعتقدون انهم على حق تماماً : فخير لمن اراد ان يقتل الناس ان يطعنهم بالحراب . انه الاستعمار الذي يرتد ، في اشخاصهم ، ضد الاستعمار الجديد ليحذف منه عواقبه الخطرة .
٣ . واما ان يترك الاصلاح نائماً وتكون الادارة الفرنسية ضالعة في هذا الجرم .
كان قانون « مارتان » ينص على ان يتنازل المستعمرون عن بعض مساحات من الارض للدولة ، مقابل زيادة القيمة التي تكسبها اراضيهم من الري . وقد « باعت » الدولة هذه المساحات الى جزائريين اعطوا اجازة بان يفوا ديونهم في خمسة وعشرين عاماً . وانتم ترون ان الاصلاح كان متواضعا ، فالقضية بكل بساطة هي ان يباع بعض السكان الاصليين المختارين قطعة صغيرة من الاراضي التي سرقت من ابائهم . ولم يكن المستعمرون ليخسروا فلساً في هذه العملية .

ولكن ليست القضية في نظرهم الا يخسروا شيئا . وانما هي ان يربحوا دائماً المزيد من الربح . فلقد عودهم المتروبول منذ مئة سنة على «التضحيات» التي كان يقوم بها « من اجلهم » فلم يكونوا يستطيعون ان يقروا ان يفيد السكان الاصليون من هذه التضحيات . وكانت النتيجة ان انيم قانون «مرتان ».

ولا بد ان نفهم المسلك الاستعماري اذا فكر الانسان بالمهمة التي اعدوها « الدوائر الزراعية لتلقين الفلاح المسلم العلم التكنيكي . » فان هدف هذه المؤسسة التي انشئت على الورق في باريس لم يكن الا رفع طاقة الفلاح الانتاجية رفعاً بسيطاً لا يزيد عما لا بد منه حتى لا يموت جوعاً. ولكن مستعمري المتروبول الجدد لم يكونوا يدركون ان هذه المؤسسة كانت تمضي تواً لتنقلب على النظام : فقد كان ينبغي ان يبقى انتاج الفلاح قليلاً وبأسعار مرتفعة ، حتى تظل اليد العاملة كثيرة غزيرة . افلا يصبح العمال الزراعيون نادرين اذا انتشر التعليم التكنيكي ؟ اولا يصبحون اكثر تطلباً ؟ او لن تخشى منافسة الملاك المسلم ؟ ثم ان التعليم مهما كان ومن حيث اتى هو خصوصاً وسيلة للتحرر . واذا كانت الحكومة يمينية تعرف ذلك جيداً ، حتى انها ترفض تعليم فلاحينا في فرنسا بالذات ، فاولى بها الا تنشر المعرفة التكنيكية بين السكان البلديين في الجزائر . وهكذا ظلت هذه الدوائر غير ذات عمل ، بعد ان هوجمت خفية في الجزائر وبعنف في مراكش .

وابتداء من هنا ، تظل جميع الاصلاحات عديمة الجدوى. وهي بصورة خاصة تكلف غالياً . ولا يملك مستعمرو الجزائر وسائل تمويلها ، بسبب تكاليفها الباهظة بالنسبة للمتروبول . فان نشر التعليم العام . وهو اصلاح غالباً ما اقترح ، يكلف ٥٠٠ مليار فرنك (اذا حسبنا تكاليف كل تلميذ ٣٢,٠٠٠ فرنك في العام) بينما لا تتجاوز عائدات الجزائر كلها ١٠٠ مليار، والحق ان اصلاح التعليم لا يمكن ان يتحقق الا في جزائر مصنعة تضاعف عائداتها ثلاثة اضعاف على الاقل . ولكننا رأينا ان النظام الاستعماري يعارض التصنيع . ان فرنسا تستطيع ان تلتهم الملايين في اعمال كبيرة ، ونحن نعلم جيداً انه لا يبقى منها شيء .

وحين نتحدث عن النظام الاستعماري ، فيجب ان نتفاهم : فليست القضية قضية آلة مجردة . ان النظام قائم ، وهو يعمل ، فدائرة الاستعمار الجهنمية هي واقع محسوس . ولكن هذا الواقع يتجسد في مليون من المستعمرين ، وابنائهم واحفادهم ، رباهم الاستعمار فاصبحوا يتكلمون ويعملون وفق مبادىء النظام الاستعماري .

ذلك ان المستعمر مصنوع كالمواطن الاصلي : انه مجبول بوظيفته ومصالحه .

لقد ارتبط مع المتروبول بالميثاق الاستعماري ، فاقبل يتاجر لصالحه مقابل فائدة ضخمة ، هي غلال البلد المستعمر . بل هو قد خلق زراعات جديدة تعكس حاجات المتروبول اكثر مما تعكس حاجات السكان الاصليين . فهو اذن مزدوج ومتناقض : ان له « وطنه » فرنسا و« بلده » الجزائر . وهو في الجزائر يمثل فرنسا ولا يريد ان تكون

له علاقات مع سواها . ولكن مصالحه « الاقتصادية » تدعوه الى معارضة المؤسسات « السياسية » في وطنه . ان المؤسسات الفرنسية هي مؤسسات ديموقراطية « بورجوازية » قائمة على الرأسمالية الحرة . وهي تتضمن حق الانتخاب وحق الاجتماع وحرية الصحافة .

ولكن المستعمر الذي تتعارض مصالحه مباشرة مع مصالح الجزائريين، والذي لا يستطيع ان يقيم الاستثمار الا على مجرد الضغط ، لا يستطيع ان يقر هذه الحقوق الا لنفسه ، ويتمتع بها في فرنسا ، وسط الفرنسيين، وهو من هذه الزاوية يحتقر شمول المؤسسات المتروبولينية، شمولها الشكلي على الاقل . فما دامت تنطبق على الناس جميعاً ، فان بوسع الجزائري ان يطالب بها . ومن وظائف النزعة العرقية ان تعوض عن شمولية الحرية البورجوازية : فما دام جميع الناس يتمتعون بحقوق واحدة ، فلا بد ان يصنع من الجزائري رجل اسفل ، رجل دوني . وهذا الرفض لمؤسسات وطن المستعمر ، حين يريد مواطنوه ان يبسطوها على (بلده)، يورث عنده نزعة انفصالية . أليس هو رئيس مختاري الجزائر ، الذي قال منذ بضعة اشهر : (اذا كانت فرنسا خائرة ، فنحن نحل محلها .)

ولكن التناقض يأخذ كل معناه حين يوضح المستعمر ان الاوروبيين معزولون وسط المسلمين، وان نسبة القوى هي تسعة مقابل واحد. والحق انهم انما يرفضون كل نظام يمنح السلطة للاكثرية ، لانهم معزولون . ومن اجل هذا السبب نفسه ، ليس لهم من وسيلة للبقاء الا بالقوة .

ولكن بسبب هذا بالذات– وبسبب ان نسبة القوى لا يمكن الا ان ترتد عليهم – نراهم بحاجة الى قوة المتروبول ، اي قوة الجيش الفرنسي.

بحيث ان هؤلاء الانفصاليين هم في الوقت نفسه اصحاب وطنية مشوهة مبالغ فيها . فبينما هم جمهوريون في فرنسا – الى الحد الذي تسمح لهم مؤسساتنا ان يقيموا به « سلطة سياسية » عندنا – اذا هم في الجزائر فاشست يكرهون الجمهورية ويحبون حباً عنيفاً الجيش الجمهوري .

وهل تراهم يستطيعون ان يكونوا غير ذلك ؟ كلا . ما داموا مستعمرين . لقد حدث ان بعض الغزاة الذين اقاموا في بلد ما ، امتزجوا بالشعب المحلي وانتهى بهم الامر الى خلق امة : وقد رأينا اذ ذاك ولادة مصالح قومية مشتركة، بالنسبة لبعض الطبقات على الاقل . ولكن المستعمرين غزاة قطعهم الميثاق الاستعماري عن المغزوين قطعاً كاملاً : فنحن نحتل الجزائر منذ اكثر من قرن ، ولم يكد يسجل اي زواج مختلط او اية صداقة فرنسية – اسلامية . إن مصلحة المستعمرين هي ان يهدموا الجزائر لصالح فرنسا . فلو كانوا جزائريين حقاً ، لكانوا مضطرين ، من اجل مصالحهم الخاصة ، ان يهتموا بتنمية البلاد الاقتصادية وبالتالي الثقافية .

وفي هذه الاثناء ، نرى المتروبول واقعاً في شرك الاستعمار . فما دام يؤكد سيادته على الجزائر ، فان النظام يشوه سمعته ، اي المستعمرون الذين ينكرون مؤسساته ، ثم ان الاستعمار يقسر المتروبول على ارسال فرنسيين ديمقراطيين الى الموت ليحمي طغياناً يمارسه مستعمرون لا ديموقراطيون ضد الجزائريين . ولكن الشرك يعمل عمله هنا ايضاً ، وتضيق الدائرة : فان الاضطهاد الذي نمارسه لصالحهم يعرضهم كل يوم الى مزيد من الكراهية والبغض . ان فرقنا العسكرية ، بمقدار ما تحميهم ، تبالغ من الخطر الذي تعرض له نفسها ، مما يجعل وجود الجيش امراً لا غنى عنه . وسوف تكلفنا الحرب هذا العام ، اذا نحن واصلناها ، اكثر من ٣٠٠ مليار فرنك ، وهذا ما يعادل مجموع الموارد الجزائرية .

وها نحن نصل الى النقطة التي يهدم عندها النظام نفسه بنفسه : ان المستعمرات تكلف اكثر مما تغل .

لقد كان المستعمرون منسجمين مع انفسهم حين هدموا المجتمع الاسلامي ورفضوا تمثل المسلمين ، فان التمثل كان يفرض ان تضمن للجزائريين جميع الحقوق الاساسية ، وان يفيدوا من مؤسسات المساعدة والامن ، وان يفسح في مجلسنا الوطني مكان لمئة نائب جزائري ، وان يؤمن للمسلمين مستوى من الحياة يعادل مستوى الفرنسيين وذلك باجراء اصلاح زراعي وبتصنيع البلاد .. وكان التمثل ، اذا بلغ كنهه ، يعني بكل بساطة الغاء الاستعمار : فكيف يراد الحصول عليه من الاستعمار نفسه ؟ ولكن ما دام المستعمرون ليس لهم ان يعطوا المستعمَرين الا البؤس ، وما داموا يبعدونهم عنهم ، وما داموا يجعلون منهم كتلة غير قابلة للتمثل ، فلا بد ان يكون لهذا الموقف السلبي رد فعل تجسد في وعي الجموع الوضع . لقد اكتشفت الشخصية الجزائرية نفسها كرد فعل للتجزئة وللنضال اليومي ، وليست القومية الجزائرية مجرد احياء للتقاليد القديمة ولا للصلات القديمة ، وانما هي المخرج الوحيد الذي يملكه الجزائريون لوضع حد لاستثمارهم واستغلالهم . لقد رأينا جول فيري يصرح في المجلس « حيث السيادة السياسية تكون السيادة الاقتصادية .. » ونحن نرى ان الجزائريين يموتون من سيادتنا الاقتصادية ، ولكنهم يأخذون عبرة من هذه التجربة : فلقد قرروا ، من اجل هدم سيادتنا الاقتصادية ، ان يهاجموا سيادتنا السياسية . وهكذا خلق المستعمرون انفسهم اعداءهم ، فاظهروا للمترددين الشاكين ان ليس ثمة حل ممكن الا حل القوة .

ان حسنة الاستعمار الوحيدة هي انه يظهر بمظهر الثبات والتصلب من اجل ان يستمر ، وانه يهيىء بهذا التصلب نهايته وهلاكه.

ونحن ، فرنسيي المتروبول ، ليس لنا الا درس واحد نتعلمه من هذه الاحداث : ان الاستعمار يعمل الآن على تهديم نفسه ، ولكنه ما يزال ينتن الجو ، انه عارنا ، وهو يهزأ بقوانيننا ويظهرها بمظهر كاريكاتوري. انه ينشر بيننا وباء العرقية ، كما اثبتت ذلك حوادث « مونبليه » اخيراً ، وهو يفرض على شباننا ان يموتوا رغماً عنهم من اجل مبادىء نازية نحاربها منذ عشر سنوات ، وهو يحاول ان يدافع عن نفسه بخلق فاشية في صميم بلادنا ، فرنسا . وان مهمتنا هي ان نساعده على الموت . لا في الجزائر وحدها ، بل حيثما وجد . ولا شك في ان الذين يتحدثون عن ترك الجزائر هم بلهاء : فليس لنا ان نترك ما لم نملكه قط . بل القضية على العكس هي ان نبني مع الجزائريين علاقات جديدة بين فرنسا حرة وجزائر محررة. ولكن حذار ان يصرفنا عن رسالتنا خداع إصلاحي ان الاستعماري الجديد هو انسان ابله ما دام يعتقد ان بالامكان تحسين النظام الاستعماري – او هو انسان خبيث يقترح اصلاحات لانه يعلم انها لا جدوى منها . ان هذه الاصلاحات ستأتي في اوانها : والشعب الجزائري هو الذي سيحققها . والشيء الوحيد الذي نستطيع ان نحاوله ، وينبغي ان نحاوله – ولكن المهم ان نحاوله اليوم – هو ان نكافح الى جانبه لنحرر – في الوقت نفسه – الجزائريين والفرنسيين من الاستبداد الاستعماري .

جان بول سارتر

ترجمة : سهيل ادريس

حول كتاب سارتر :

عاصفة على السكّر !

بقلم الدكتور عبد الله عبد الدائم

كتاب سارتر « عاصفة على السكر » (١) ، على عفوية اسلوبه وبساطة افكاره ، يثير في ذهن القارىء اجواء عريضة وسيلا متوالدا من المشكلات . انه ينتقل به في كل خطوة الى ذكريات تتصل بمسائل تكاد تكون خطا مشتركا بين الكثير من البلدان المتخلفة التي عانت من تحكم الاستعمار ومن استغلال الطبقة الاقطاعية والرأسمالية . ويجد فيه القارىء العربي خاصة صدى لكثير من اوضاع بلاده ولقاء ثوريا مع امهات الافكار التي تخلق الثورة في نفوس جيلنا العربي الجديد .

انه قصة كوبا ، قصة البلد الغني بثرواته الطبيعية ، الغني بسكره . والذي يحيله الاستعمار الخارجي والاستغلال الداخلي بلدا فقيرا يشقى بسكره ، ويفتقر بغناه . ولعل مثال « كوبا » مثال نموذجي صارخ يعبر عن هذا الفراق الاساسي بين ثروات الطبيعة في بلد متخلف وبين سوء البشر ، ويفصح عما يؤدي اليه هذا الفراق من تناقضات تثير الفقر والعار ، والعار شعور ثوري كما اشار الى ذلك ماركس . وهو بعد هذا وفوق هذا درس قاس للبلدان التي تحسب التناقض في حياتها امرا يمكن ان يستمر ويبقى ، والحكام الذين يحسبون أن تجاهل التناقض يمكن ان يزيل الشعور الثوري بضرورة تحطيمه .

لقد اخذت « باتيستا » ديكتاتور كوبا منذ عام ١٩٥٢ ، احلام الحكام وسدر في ضلالاتهم واغوته القوة . قوة الجيش الكوبي الذي كان يدعمه والذي كان السند الصريح للملاكين الكبار واطمأن الى عنف رجال الشرطة والى رئيسهم الذي كان يعبد العهد « لانه كان يقبض كل صباح عشرة الاف دولار ضريبة على العاب القمار في هافانا » . وحسب ان القوة تستطيع ان تغلب الشعوب وتقضي على روح الثورة ، فاذا بقبضة من الرجال « العصاة » لم يكونوا يجاوزون في البداية ثلاثين ، يصعدون الى قمم جبال « ماسترا » اعلى سلسلة في الجزيرة ، ويختبئون في فراء السحب ، ويضيئون من هنالك شعلة الثورة ضد كل ذلك الدرع الحديدي الزائف . وتغير كل شيء عندما زهد هؤلاء القلة بالحياة مرة والى الابد ليعيدوا الى الجزيرة حياتها والى الفلاحين وجودهم . ان كل شيء كما يقول سارتر ، يتغير بالنسبة لانسان يكون الموت هو اعمق اسراره واكثر خطوطه مباشرة : فاذ ذاك تصبح المشاريع المستحيلة ممكنة ، وتغدو على قياسه وقده . ان النظام القائم يحتفظ ببدهياته في نظر الاشخاص الذين يريدون الحياة . ولكن حين يختار المرء العذاب والموت ، وحين يعبر « هذا الاختيار عن نفسه بتجنيد حقيقي للقوى الحية ، فان العود الى النظام هو الذي يغدو الاستحالة الجذرية » .

لقد كانت صرخة الكوبيين « الحرية او الموت » وتناول كاسترو هذه الصرخة وعدلها فقال « الامة او الموت » . لقد كان العنف اقوى من ان يكبح ، وكانت الثقة شاملة كاملة ، وكان كل شيء ، يستمد قوته من الغضب ، من التمرد ، من الشعور بالفضيحة والعار .

وكيف لايخلق الشعور بالعار في نفوس جمهور الناس وكيف لاتجسده الفئة الثورية ، حين تنقلب الامور في بلد مثل كوبا ، فاذا بالثروة تغدو فقرا ، واذا بالغنى يصبح تبعية ، واذا بكل رنة هاتف وكل تلألؤ نيون ، يتحول قطعة دولار صغيرة تغادر الجزيرة الى الولايات المتحدة الاميركية والى القارة الاميركية وتجد في انتظارها ملايين الدولارات التي سبقتها الى هذا المصير ؟

كيف لاتثور جزيرة كانت تحسب انها تعيش من السكر ، فاذا بها تكتشف ذات يوم بانها تموت من السكر ، ويقتلها داء السكر ؟

لقد اراد الاستعمار ، ممثلا في الولايات المتحدة الاميركية . ان تكون اميركا الجنوبية لاميركا الشمالية . ورأى روزفلت ، رجل الاستعمار الاقتصادي ، ان ليس امام الولايات المتحدة الا وسيلة واحدة لاعادة توظيف رساميلها الفائضة : وهي ان تصبها على البلاد الجديدة في اميركا الاخرى ، اميركا الجنوبية ، ولا سيما كوبا التي كان سكرها يسيل اللعاب . ومنذ عام ١٩٠١ كانت الولايات المتحدة قد عرضت على كوبا — لانها كانت تحبها ! — ان تدفع لها ثمن نتاجها الرئيسي اكثر مما يساوي . وكان العرض يخفي شركا . ولكن اعيان الكوبيين رموا بانفسهم فيه ، واعمت الجميع ثروة الجزيرة الفاجئة المجنونة . وهكذا باعت كوبا نفسها في الواقع ، ولم تدرك ذلك الا بعد فوات الاوان .

لقد عرفت الولايات المتحدة ان تسترد بالشمال ماكانت تقدمه باليمين ، فاذا بميزان التجارة معها خاسر الى الابد ، واذا بالجزيرة تغرق ببضائعها ، من الحاصدات والرافعات الالية الى السجائر . بل ان اتفاقها مع الولايات المتحدة فرض عليها مصيرا زراعيا محزنا : فاذا بها تزرع القصب والقصب وحده ، من اجل الولايات المتحدة ، واذا بكوبا ، اخصب مقاطعات اميركا ، تضطر الى ان تستورد من الولايات المتحدة ثلث مواردها الغذائية ، بل نصفها في بعض المقاطعات واذا بالبندورة والارز وسائر المنتجات الزراعية تتدفق على البلاد من خارجها ومن دول اميركا الاخرى او من الولايات المتحدة نفسها . وهكذا كانت تدفع كوبا بالدولارات

---

(١) ترجمت الكتاب الى اللغة العربية حديثا السيدة عائدة مطرجي ادريس ترجمة فيها وضوح ودقة .

دولارات السكر ، ثمن حقها في الاحتفاظ بغذائها .

اما دولارات السكر هذه ، الدولارات الجميله ، فان الكوبيين لم يكونوا مع ذلك يرون لونها : لقد كان هذا القطع النادر يصرف مقدما . وكان يبقى في الولايات المتحدة ، في مصارفها . ليساعد على تامين حاجات الجزيرة ! بل انه لم يكن كافيا لتامين هذه الحاجات مادام على الجزيرة ان تشتري كل شيء لانها لاتنتج شيئا . وما دامت البندوره والبرادات تترك المرافىء الاميركيه افواجا فتحملها السفن الى كوبا !

وهكذا كان يتضخم الدين الكوبي باستمرار ، وكانت حكومات واشنطن تحدد اسعار السكر وكمياته كما يروق لها . ولم يكن على كوبا الا ان تصمت . لقد امسكت واشنطن بخناقها . لانها كانت وستظل الزبون الوحيد الذي يدفع ثمن السكر اغلى من الثمن العالمي .

وسارت المؤامرة الاقتصادية الاستعمارية جنبا الى جنب مع فساد الوضع الاجتماعي وسيطرة الاستغلال الداخلي . وادى تضخم السكر الى تهديم بنيان المجتمع الكوبي وتزييف شتى مظاهره . واقام توزيعا سيئا للدخل، وكان من نتيجة هذه الزراعة الواحدة الوحيدة ان تجعل ثروة البعض وترفهم على حساب بؤس الجمهرة الكبرى من المواطنين . .

لقد ادى تدفق الرساميل الاميركية ، وتصرف الولايات المتحدة بالكوتا ، الى تجمع الاراضي الكبيرة في ايدي قلة من اصحاب رؤوس الاموال في كوبا ، وخلقت ، نتيجة لذلك المشروعات الكبرى الضخمة ، حتى ان ١٦١ مشروعا غدت تملك او تراقب ١٨٤ الف « كاباليرياه » (الكاباليرياه ساوي زهاء ١٣ هكتارا) أي ٢٧٪ من الاراضي القومية .

واين كان ملاك هذه الاراضي الكبيرة ؟ لقد كانوا غائبين عن اراضيهم ، كما هي العادة . فهم يعيشون في هافانا وفي نيويورك ، ويسافرون الى اوروبا . ومدراؤهم يوزعون الاعمال على عمال يوميين لايتقاضون الا رواتب اربعة اشهر ، من تشرين الثاني الى شباط ، وعليهم ان يعيشوا ثمانية اشهر عاطلين ، يستدينون من سكان القرية او من صاحب العمل .

وهكذا كانت الاراضي بلا رجال ، وكان يحرثها رجال بلا اراضي . بل كان هؤلاء الملاكون الكبار يكتفون باستثمار القسم الذي يكفيهم من الاراضي ، ويذرون الباقي بوارا . ولم يستغلون الاراضي كلها ؟ ان الاراضي العذراء شيء جميل جدا . ويكفي ان يستغل منها ما يسر طلبات الزبون، طلبات الولايات المتحدة . اما ما تبقى فليكن طبيعة ، وليترك للشمس والبحر . وهكذا كان هؤلاء الرجال « الذين يرهقهم حتى في باريس ذكرى حرارة استوائية كانوا يفرون منها » ، يملكون ١٨٠ الف «كاباليرياه» او يراقبونها ، ولكنهم لم يكونوا يزرعون منها اكثر من ١٢٠ الفا . لقد كانوا يريدون انتاجا مرنا وحكيما يتبع تماما ما ترسمه اهواء « الكوتا » .

وطبيعي في مثل هذا النظام ان يكون قوامه قلة الرواتب وهزالها الى حد لا يكاد يصدق . فليس من الممكن لوقت طويل بيع منتوجات زراعية ، حتى باغلى الاسعار ، مقابل آلات حديثة ، الا اذا كانت اليد العاملة الريفية لا قيمة لها : ولا بد من البطالة وزيادة السكان ليكونا مساعدين على تلك المهمة ايضا .

على ان تلك المهمة لا بد ان تجذب اليها فوق هذا كله ادواء المجتمع كلها . لا بد للنظام الرأسمالي ان يقوم بوظيفته كاملة غير منقوصة . لا بد للامية ان تكون سندا له وعونا وان تلعب دورها في هذا الميدان . اذ لا بد للشعب الذي يفتقر ليزيد غنى اغنيائه بملء ارادته ، ان يظل في جهله ، لئلا يكتشف الفضيحة . وتعليم القراءة يعني اصدار الاحكام . فالخير اذن الا نعلم الشعب شيئا وان نبقيه في نعيم الجهالة .

لقد كان نصف المدرسين في عطلة غير محدود عندما تولى كاسترو السلطه . وكان عدد الاميين قبل عام ١٩٥٩ زهاء ٤٥٪ وكان معظم هؤلاء ان لم يكن كلهم من الفلاحين ! ويحدثنا كاسترو نفسه عن دراسته في «هافانا» وعن الخيبة التي اصابته بسببها : لقد تعلم عبث الكلمات ولا جدواها ، وكان الاساتذة يتكلمون لكي لا يقولوا شيئا امام فتيان حائرين .

وبعد هذا كله يضع معجم الاستعمار بلدا مثل كوبا في زمره البلدان المتخلفه اقتصاديا ، ويستخدم هذه العبارة المتأدبة ! وهذا صحيح ، ولكن السبب في ذلك هو ان بلادا اخرى ، بمعونة الاستغلال الداخلي، هي التي حالت بين ذاك البلد وبين النمو والتطور .

وماذا كان يفعل الجيش الكوبي وسط هذا كله ؟ لقد كان هذا الجيش، وعدته خمسون الف رجل، جيشا مرتزقا مأجورا وكان يدعم مصالح الملاكين الكبار ويدعم النظام السائد ما دام أسياده الحقيقيون يجدون فيه مصالحهم. ويعجب سارتر من هذه الشعوذة المخيفة . « كانت السيادة القومية تجد أقوى تعبير لها واعظم سند في المؤسسة العسكرية . وكان الجيش الذي صنعته ، بوجودها واصولها ومواقفها الجريئة المخلعة ، يصبح حتى من غير ان تنتبه الى ذلك ، المطرقة العالقة التي كانت تفتتها . .

وما كان لهذا كله ان يدوم ! فاما ان يكون الكوبيون قرودا او يكونوا ثوريين . لقد زادت نسبة البؤساء في الشعب خلال خمسين عاما اربعة اضعاف ، وغدت الجمهرة العظمى من المواطنين فلاحين يعيشون في تلك الاكواخ القذرة، اكواخ « البوهيو » التي خلفها الهنود الحمر منذ ثلاثمائة سنة حين غادروا الجزيرة. اكواخ بنيت بالواح خشبية تقام حول عمود يحمل سقفا مدببا مصنوعا من سعف النخيل . ارضها من طين ، يعوزها كل شيء حتى المراحيض . وينغل على أرضها السوداء الباردة اولاد عجاف مرضى . اما الرجال فقد ذهبوا الى الحقول يعذبون الارض ليطعموا أجانب وملاكا غائبين ، وليشتغلوا وبطونهم خاوية .

لقد زرع الاغنياء ، بحقنات مكثفة من الدولارات، الفقر وندرة المؤن والجهل ، في قلب خصوبة لاتصدق .

وادرك كاسترو وصحبه هذه المفارقة التي تزداد

وضوحا يوما بعد يوم ، وحدسوا بهذه الفضيحة العميقة وهي ان الطبيعه خيره وان الانسان هو الذي يصنع الشر . وكان الفقراء والفلاحون يشعرون بهذه الفضيحة من غير ان يدروا وهكذا اكتسب كاسترو لنفسه حق قيادتهم الى النصر .

لقد انطلق كاسترو وصحبه من هذه النظرة الموحدة الثورية ، النظره التي ترى فساد النظام بكامله وتكامل هذا الفساد — واكتشف انه لابد ان يكون في وقت واحد ضد اساتذته وضد عائلته وضد طبقته . وهذه الرؤية الموحدة للمشكلات الكوبيه هي التي انطلق منها ، وهي التي غدت فيما بعد « حقيقة الثورة » . لقد كان الاخصائيون اذ ذاك يعزون مصائب الجزيرة ، بكل رضا وطمانينة الى الطبيعة القاسية او الى ظروف التاريخ . اما نظرة كاسترو الثورية العميقة فقد جعلته يبحث عن المسؤولين بين البشر انفسهم . ومن هم رؤوس المسؤولين ؟ لقد كانوا كبار الملاكين الكوبيين والراسماليين الاجانب دون شك . ولكن المسؤول قبلهم وفوقهم هو الجيش الكوبي الذي يحميهم ويحمي مصالحهم . انه اذن أعدى اعداء الامة الكوبية ، انه الحجر الذي لابد من تحطيمه . وهكذا قرر ان يعود من المكسيك الى الجزيرة ، ومعه رجاله المسلحون القلائل ليشتت الخمسين الفا من الرجال المسلحين الذين ينتظرونه .

وكان ذلك في اول كانون الثاني من عام ١٩٥٧ . وكانوا قلة ، كانوا ثمانين قدموا من المكسيك ، لم يصل منهم الى قمم جبال « الماسترا » الا ثلاثون ، ولكن الثورة لم تكن ثورتهم وحدهم . لقد اتضح منذ البداية ان الثورة الكوبية ستكون ثورة فلاحين او لن تكون ابدا . وهكذا اصبح الفلاحون الحلفاء الطبيعيين للثوار . ولم يفكر كاسترو ولا رجاله ان يحالفوا الفلاحين بالارهاب على الاطلاق . بل عاشوا واياهم حقيقة اوضاعهم وعرفوا معهم تمردهم ونقمتهم . « ولكي يصبح الفلاحون متمردين ، جعل المتمردون انفسهم فلاحين » فأخذوا يشاركون في اعمال الحقول ويشاطرون سكانها حياتهم وجهدهم وبؤسهم .

وسارت الثورة واخذت طريقها وسط الحقول والمزارع وكان الثوار ينبعون من الارض كالينابيع ويتشققون من التربة كسيقان قصب السكر . وكان حكم « باتيستا » الديكتاتوري يرهب ويعذب . حتى بلغ ما قتله في عامين عشرين الف رجل . ودفعت ثورة ٢٦ تموز — كما سميت فيما بعد — الثمن غاليا . وانتصرت منذ مطلع عام ١٩٥٩ . وظلت بعد انتصارها ملكا للامة كلها وللفلاحين خاصة . وكان يوم ١٧ ايار ١٩٥٩ يوم الحقيقة بالقياس الى الكوبيين جميعا ففيه ابرمت الحكومة قانون الاصلاح الزراعي وابتداء من ذلك اليوم لم يبق للاجانب أي حق بالحصول على اية ذرة من الارض الوطنية . وابتداء من ذلك اليوم الغيت الملكيات الكبيرة « اللاتيفونديا » ولم يعد يحق للشخص ان يملك اكثر من ٣٠ كاباليرياة « ٤٠٠ هكتار » واخذت الدولة تصادر املاك الشركات والاشخاص مقابل تعويض يدفع بوساطة سندات . ثم يعاد بعد ذلك توزيع الاراضي المصادرة توزيعا قوميا شاملا .

على ان اهم ما في قانون الاصلاح الزراعي هذا ليس التوزيع لمجرد التوزيع والعدالة . فالاصلاح الزراعي في نظر الثورة الكوبية ليس تدبيرا سلبيا ، وانما هو في نظرها التنظيم الرئيسي للقوى المنتجة ولعلاقات الانتاج . ان مقدمة هذا القانون التي وضعها كاسترو ، لاتقف عند البؤس والظلم الاجتماعي وعند المسؤولين عنها بمقدار ماتقف عند فعالية

الانتاج ونشاطه . فتنمية الانتاج الجماعي للامة يقتضي رفع انتاج كل فرد . والسبيل الاول لذلك تصنيع الزراعة بالاضافه الى شفاء الفلاح من امراضه الثلاثة : البؤس والمرض والجهل .

وتداب الثورة في عملها . شبان صغار لايجاوز اكثرهم الثلاثين من العمر ، ولا يجاوز قائدهم كاسترو هذا العقد الثالث . وزير الاقتصاد في التاسعه والعشرين من عمره، و « غيفارا » احد زعماء الثورة الكبار يطوف حول الثلاثين . وشبابهم هذا ينقذهم ، اذ يتيح لهم ان يباشروا العمل الثوري في صلابته وقوته . عمل مستمر طوال الساعات الاربع والعشرين منذ اربعة عشر شهرا . والليالي في معظم الاحيان بيضاء لاتعرف فيها اجفان رجال الثورة طعم الكرى . وبين ساهري الليل هؤلاء ، كان كاسترو اشدهم سهرا . وبين جميع هؤلاء الصائمين الذين يتبلغون بلقحات مكتبهم ، كان كاسترو اقدرهم على الطعام واقدرهم على الصوم . لقد عرفوا جميعهم من قبل طعم الجوع وطعم الارق ، يوم كانوا على رؤوس الجبال لاتصلهم المؤن الا لماما ويوم كان « غيفارا » لايتناول طوال خمسة واربعين يوما اكثر من احدى عشرة وجبة . وفي مقابل تضحياتهم هذه من اجل الامة يرفض هؤلاء ان يبذروا مالها . ان احدهم حين يذهب الى خارج البلاد يأبى الا السفر في الدرجة السياحية مثلا .

واهم مايميزهم التمرد والروح الانسانية . ان الثقافة نفسها تتضاءل امام مواقفهم الانسانية الحية ، لان اعمق الثقافات تتحول الى اوراق ميتة ، الى كلمات : حين توضع امام وعي ثوري عميق . انهم لايحبون الايديولوجيات ، فيما يرى سارتر ، ولكن واقع كوبا هو الذي يرشدهم الى احسنها واعمقها . ان اعمق صفاتهم انهم متمردون الى الابد . لقد زهدوا بالحياة فمنحوا معنى الحياة .

وماذا تفعل الولايات المتحدة الاميركية في حمى تلك الثورة ! انها تحاول التآمر والتخريب دون شك ، وتنسف الباخرة الخربية « لوكوبر » ، وتقيم في الجزيرة وضعا من القلق والتوتر ، وتحيل المعركة الى صراع ينمو ويتزايد بين مصالح الجزيرة وبين مصالح الشركات الاميركية الخاصة ولكن هذا كله يمنح الثورة دما جديدا ،ويزيد في قوة التمرد والحقد ، انه يكشف للكوبيين بجلاء ان وراءهم اعداء لايتورعون عن قتلهم في سبيل المصالح ، ويحتقرون الشعب الكوبي وحقوقه ، يحتقرون قاطع قصب السكر وعامل المرفأ . ان هذا الخطر الدائم الذي تواجهه كوبا من اعدائها هو مصدر قوتها ، وهو مصدر قوة ثوارها ، وهو المولد الذي ينتج اكبر قوة لصالح الثورة . انه يعيدها دوما الى التمرد والعصيان . ولو لم تكن الولايات المتحدة موجودة ، « قربما كانت الثورة الكوبية تخترعها ، فهي التي تحفظ عليها نضارتها واصالتها » . فالكوبيون ، في مختلف نواحي الجزيرة ، يجدون انفسهم الان تجاه الولايات المتحدة في وضع مشابه لوضع المتمردين في سلسلة جبال « ماسترا» في عام ١٩٥٨ عندما كانوا قلة امام خمسين الف رجل من رجال باتيستا .

ويزيد في ضراوة هذا الصراع بين كوبا واعدائها ، ان الولايات المتحده لاتجد من الافكار ماتطرحه وسط هذه المعركه سوى ان تاخذ على الثوره ورجال الثورة بعدهم عن النظام الديمقراطي . فليس في النظام الجديد اثر للبرلمان . والوزراء انفسهم تحت امره كاسترو . ولكن هذه الثغرات التي تجدها الولايات المتحده في النظام الجديد تعيد على المسرح ، في شكل حي واقعي ، قصه الديمقراطيه السياسيه والديمقراطيه الاجتماعيه . لقد ادرك الكوبيون ، بحكم طبيعه حياتهم وارضهم وسكرهم ، ان الاقتصاد هو الذي يكيف السياسه . ويرى قوادهم أن الشعب لن يكون حرا ابدا اذا لم يحقق اولا حريته في المصنع وفي الحقل . ولئن كان هؤلاء القواد لاينكرون الديمقراطيه في مظهرها السياسي فهم يمنحون الاولوية لديمقراطية العمل .

وههنا نلتقي من جديد وعلى شكل حاد بالمشكلة العالمية الكبرى مشكلة التوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعيه . وليس المجال ههنا مجال التحدث عن امكانيات هذا التوفيق . وفي رأينا ان مواجهة هذه الصعوبة ومحاولة التغلب عليها هي الرسالة المفروضة على الانسان في كل مكان . وكل ثورة معروضة للضياع بسبب عجزها عن حل هذه المشكلة الاساسية ، وهي لابد ان تتنكب بدايتها الانسانية اذا لم تعبيء قواها في سبيل الحفاظ على وجهي الديمقراطية . اللذين لاينفصلان .

يقول كاسترو متحدثا الى سارتر : « ان العهد الجديد كان عهدا انسانيا » . ويعلق سارتر فيكتب : « وهذا صحيح . ومع ذلك فيجب الاقرار بان كثيرا من الثورات قد استحقت في عهودها الاولى هذا اللقب الجميل ، ثم فقدته تحت عبء مهماتها الساحقة . وان مايحمي ثورة كوبا اليوم — وما قد يحميها مدة طويلة ايضا — هو أن التمرد يشرف عليها ويراقبها » . فهل صدقت نبوءات سارتر ؟ وهل ظلت الثورة الكوبية محافظة على تمردها وخطها الانساني ؟ يبدو ان خط الديمقراطية الاجتماعية اخذ يتغلب في هذه الثورة ايضا ، شأنه في الكثير من الثورات . ويبدو ان اتجاه الثورة ، بعد الفترة التي عرفها بها سارتر ، اخذ يجنح شيئا بعد شيء نحو المنازع التي يمثلها مثل « غيفارا » ، دماغ الثورة وفيلسوفها ، نعني نحو المنازع الماركسية . ولا ندري اذا كانت هذه الثورة قادرة بعد على حماية نفسها من الانزلاق نحو ديكتاتورية تطوح بالانسان باسم المباديء وباسم الديمقراطية الاجتماعية .

وبعد هذه وقفات عابرة عندما يوحي به كتاب سارتر من افكار وما يثيره من مشكلات . ان خير مافيه مايدفع اليه من ربط وثيق بين تجربة الانسان في الثورة الكوبية وبين تجربة الانسان في كل مكان . ان حياة انسان العصر الحديث ، في نضاله ضد اعدائه وضد النظم الاجتماعية التي تحميهم ، غدت متشاكلة الى حد بعيد . والثورة في كوبا تلقي اضواء واضواء على العديد من اوضاع البلاد المتخلفة في صراعها ضد الاستعمار والاستثمار . ويجد فيها الفرد العربي مايؤكد فهمه لطبيعة المشكلات التي يعاني منها ، وما يفتح عينيه على الحقائق التي يجهد الاستعمار وانصاره في طمسها وتزييفها . على انها فوق هذا وقبل هذا انذار رهيب ، ينضاف الى اصوات الحركات الحرة في العالم كله ، ليطلق في اذن الاستعمار والرجعية صيحة الانسان في تصميمه على حماية الانسان .

الدكتور عبدالله عبد الدائم

الأدب الملتزم

بقلم أنور المعداوي

تسمية خرج بها على الناس يوماً ذلك الأديب الوجودي اللامع جان بول سارتر.. خرج بها ليحدد أهداف لون من الأدب يؤمن به ويدعو اليه فيما يشبه العناد والاصرار حتى لقد انتهى الى ان الالتزام يجب ان يكون غاية كل أدب ورسالة كل اديب ! اما الاهداف التي يومي اليها من وراء نظريته الالتزامية فهي ان يكون الادب صورة حية للمجتمع الذي ينتسب اليه: في اعماق هذا المجتمع يجب ان يغمس ريشته، ومن واقع هذا المجتمع يجب ان يستمد تجاربه، وحول هـذا المجتمع يجب ان يدور بخطوط اتجاهاته الفكرية. انها تبعة ضخمة ليس الى تجاهلها من سبيل، وعلى الاديب ان يتحمل التبعة إذا اراد ان يكون ملتزماً على طريقة الوجوديين. عليه ان يتصل بما حوله، ان يكون قريباً من الناس، ان يصهر كل عواطفه وكل جوارحه في بوتقة مشاعرهم وحاجاتهم، ألا يكون بمعزل عن مشكلات عصره ليستطيع ان ينفذ الى أغوار هذه المشكلات: ينفذ الى أغوارها بشعوره ليصدق في الاحساس بها والتعبير عنها حين يتحدث الى الجماهير، وينفذ الى اغوارها بفكره وعلمه وثقافته ليشارك في البحث عما تحتاج اليه من حلول!

كلمات اذا نظرت اليها وهي في هذا الاطار الموضوعي الذي يتسع لها ولا يزيد خيّل اليك ان الكاتب الوجودي لم يخرج على الناس بغير ما خرجت به عليهم الشيوعية، وهي تدعو الى مثل هذا اللون من الادب الذي كم حمل لواءه المريدون والانصار.. هو عند الشيوعيين ادب اشتراكي وهو عند الوجوديين أدب ملتزم؛ وقد يخيل اليك مرة أخرى ان اختلاف التسمية هو كل ما بين المعسكرين من فروق! قد يخيل اليك هذا ولكن الحق الذي لا مراء فيه ان هناك اختلافاً جوهرياً من الناحية الموضوعية.. ومن المؤكد أن جان بول سارتر ليس من الجمود بحيث يردد ما قاله الشيوعيون، ثم لا يحاول ان يجعل من الترديد دعامة تمهيدية لرأي جديد! هو معهم في المقدمات ولكن ما أبعد الشقة بينه وبينهم في النتائج وما اوسع دائرة الخلاف ! انه لا يدعو الى مثل هذا اللون من الادب الملتزم أو الأدب الاشتراكي كما يحلو للشيوعيين أن يسموه، ثم يقف عند هذا الحد الذي وقفوا هم عنده دون أن يحققوا لهذا الأدب ما يتطلع اليه من مثالية. إن الادب لكي يكون ملتزماً في رأي سارتر لا بد له من ان يتنفس هواء الحرية بملء رئتيه.. لا بد من حرية الكاتب فيما يكتب ولا بد من حرية القارىء فيما يقرأ ليتحقق ذلك الهدف المثالي لمبدأ الالتزام ! اما حرية الكاتب فلن تتوفر له إلا إذا تخلص من الخضوع لتيارات حزبية معينة تملي عليه ما يتفق ووجهة نظرها من آراء وأفكار: وأما حرية القارىء فتتمثل في عدم إرغامه على قبول لون بعينه من الانتاج الادبي الذي يتجه الى غاية محدودة وهدف مرسوم ... لا مناص من حرية الفرد الكاتب وحرية الفرد القارىء حتى يتمكن الأدب من تأدية رسالته الالتزامية، ولن يكون الاديب ملتزماً وهو مشدود الى عجلة حزب سياسي يوجهه فيتجه ويدفعه فيندفع ويسيره فيسير، وما دام القراء مقيدين بنظم سياسية خاصة تفرض عليهم ان يقرأوا هذا ويدعوا ذاك فهم عبيد، والادب الحر الملتزم لا يمكن ان يخاطب العبيد !

يهدف سارتر من وراء هذا كله إلى أن يضع حدوداً فاصلة بين الادب الذي يريده وبين الادب الذي يريده الشيوعيون، حتى لا يلتبس على الافهام إدراك أغراضه ومراميه...ولعل المعنى البعيد الذي يدور حوله وهو يتحدث عن حرية الكاتب وحرية القارىء واضح للأذهان، حين نضع نصب أعيننا خصومة الكاتب الوجودي للشيوعية ! إن من خصائص هذا النظام في رأي سارتر انه يلغي حرية الفرد في التفكير والتعبير، وتبعاً لهذا فهو يلغي عنصراً جوهرياً من عناصر الالتزام وهو ان يتحمل الاديب تبعة ما يكتب، حين يطلب الى الادب أن يتحمل التبعات.. ومن هنا يؤمن زعيم الوجوديين بان الادب الحر الملتزم لا يمكن ان يعيش في ظل النظم الدكتاتورية !

« إذا استطاع الكاتب الملتزم أن يعيش في أعماق التجربة، تجربة عصره التي تنبع من مشكلات المجتمع وتترك رواسبها في قرارة الشعور، ثم استطاع بعد ذلك أن ينقل إليك هذه التجربة كما أحسها بصدق، وكما التقطها بعمق، وكما تلقاها بانفعال، ثم استطاع مرة ثالثة أن يلهب عواطفك وأن يهز مشاعرك فيثيرك في مواقف الاثارة النفسية والفكرية ... إذا استطاع أن يفعل هذا فقد حملك على أن تتمثل التجربة وان تفكر في المشكلة وان تثور على الاوضاع، وعندئذ يكون قد أدّى على خير الوجوه رسالة الالتزام».

هذا هو التزام الادب كما يؤمن به جان بول سارتر وكما يدعو اليه... واليوم يختلف الادباء هنا وفي كل مكان حول هذا اللون من الادب، وتختلف تبعاً لذلك وجهات النظر وتتباين الآراء: فريق يتعصب للادب الاجتماعي فهو يريد ان يجعله ضريبة مفروضة على كل أديب، يؤديها، في كل وقت وكل مناسبة ثم لا يسمح لقلمه بان يكتب في أي موضوع سواه. وفريق لا يكتفي بان يكون الادب صورة صادقة لمشكلات المجتمع الذي يعيش فيه، لانه لا يريد لهذا الادب ان يقف موقف الطبيب الذي يقتصر على تشخيص المرض وتحديد مكامن الداء، وإنما يريد له أن يتخطى هذه المرحلة إلى تلك المرحلة الاخرى التي يبحث فيها الطبيب عن العلاج الناجع والدواء المفيد. وفريق ثالث يؤيد الفريق الاول حين لا ينكر قيمة الادب المتصل بما حوله ولكنه يختلف معه في فرضه ضريبة دائمة على اتجاه الافكار ونفثات الاقلام. وفريق رابع يؤيد الفريق الاول ايضاً في كل ما ذهب اليه ولكنه لا يحب أن يكون كالفريق الثاني مسرفاً في مطالبة الادب بما لا يدخل في دائرة اختصاصه من أمور، كأن يفرض عليه مثلاً أن يسهم في البحث عن حلول لكل ما يتعرض له المجتمع من مشكلات؛ وقد تكون هذه المشكلات من اختصاص السياسيين أو الاقتصاديين أو الكتاب الاجتماعيين. وفريق خامس لا يميل إلى تكبيل الادب بأي قيد من القيود سوى تلك القواعد الفنية التي لا مفر من أن يلتزمها الاديب، وحسب الادب أن يعبر صادقاً عن انفعالات النفس أمام كل هزة من هزات الكون وكل مشهد من مشاهد الحياة!

ونقف نحن أمام هذه الآراء مستعرضين ومتأملين، لانها قد أصبحت بين طبقات المثقفين مثار جدل وخلاف. نقف أمامها لنقول إننا في مثل هذه الظروف الاجتماعية التي تحيط بنا وهي حافلة باسباب القلق زاخرة بتعدد المشكلات، لا نستطيع أن نغفل دعوة الداعين إلى الادب الملتزم... إلى هذا الادب الذي حددت معالمه «الآداب» على لسان رئيس تحريرها وهو يقول:

«تؤمن المجلة بان الادب نشاط فكري يستهدف غاية عظيمة، هي غاية الادب الفعال الذي يتصادى ويتعاطى مع المجتمع، إذ يؤثر فيه بقدر ما يتأثر به. والوضع الحالي للبلاد العربية يفرض على كل وطني أن يجند جهوده للعمل، في ميدانه الخاص، من أجل تحرير البلاد ورفع مستواها السياسي والاجتماعي والفكري. ولكي يكون الادب صادقاً، فينبغي له ألا يكون بمعزل عن المجتمع الذي يعيش فيه. وهدف المجلة الرئيسي أن تكون ميداناً لفئة أهل القلم الواعين الذين يعيشون تجربة عصرهم، ويعدون شاهداً على هذا العصر: ففيما هم يعكسون حاجات المجتمع العربي، ويعبرون عن شواغله، يشقون الطريق أمام المصلحين، لمعالجة الاوضاع بجميع الوسائل المجدية. وعلى هذا فان الادب الذي تدعو اليه المجلة وتشجعه، هو أدب «الالتزام» الذي ينبع من المجتمع العربي ويصب فيه.

« والمجلة، إذ تدعو إلى هذا الادب الفعال، تحمل رسالة قومية مثلى. فتلك الفئة الواعية من الادباء الذين يستوحون أدبهم من مجتمعهم يستطيعون على الايام ان يخلقوا جيلاً واعياً من القراء يتحسسون بدورهم واقع مجتمعهم، ويكونون نواة للوطنيين الصالحين.


جان بول سارتر

« على أن مفهوم هذا الأدب سيكون من السعة والشمول حتى ليتصل اتصالاً مباشراً بالأدب الانساني العام، ما دام يعمل على رد الاعتبار الانساني لكل وطني، وعلى الدعوة الى توفير العدالة الاجتماعية له، وتحريره من العبوديات المادية والفكرية، وهذه غاية الانسانية البعيدة. وهكذا تسهم المجلة في خلق الأدب الانساني الذي يتسع ويتناول القضية الحضارية كاملة، وهذا الأدب الانساني هو المرحلة الاخيرة التي تنشدها الآداب العالمية في تطورها.»

هذه الدعوة الصادقة، مصبوبة في هذه الكلمات الواعية، متجهة الى هذه الأهداف المثالية، جديرة بان يتقبلها الأدباء تقبل الايمان الذي لا يشوبه الشك بان الادب تبعة ومسؤولية: تبعة حين نفهم انه رسالة توجيه ومشعل إصلاح وقيادة رأي ودعوة حرية وكرامة وعدالة... ومسؤولية حين ندرك ان من واجب الموجّه والقائد والمصلح ان يكون أميناً في نقل آرائه، حراً في تكوين أفكاره، لأن المطلوب من الأدب كما يقول سارتر ان يخاطب الأحرار وألا يتجه إلى العبيد! عندئذ

تتحقق هذه الأمنية التي تتطلع اليها « الآداب » ويقوى الأمل ويصدق الرجاء في توفير العدالة الاجتماعية للفرد وتحريره من العبوديات المادية والفكرية . وإننا لنعني بكلمة الفرد كل فرد سواء أكان منتسباً إلى مجتمعنا القومي أم كان متصلاً بالمجتمع الانساني العام ، وهذه هي . حلة الشمول التي يجب ان يبلغها الادب مها اعترضت طريقه الحواجز والعقبات ! نقول هذا وكم كنا نحب أن تطرق «الآداب» باباً آخر من أبواب الدعوة إلى الادب الملتزم ، كما طرقه زعيم الوجوديين يوم أن خرج على الناس برأيه في رسالة الادب الاجتماعية ...

يذهب سارتر ويذهب معه كل المؤمنين بدور الادب في توجيه المشاعر القومية في حياة الشعوب ، إلى أن قوى الحضارة المعاصرة قد استحدثت أعظم وسائل الاتصال بين قادة الفكر وبين الجماهير ... لقد كان الخيط الاتصالي الذي يربط بين الكاتب والجمهور القارىء محصوراً في الكتاب ؛ وحين تقدمت الحضارة خطوة إلى الامام ظهرت الصحيفة واتسعت بين هؤلاء واولئك دائرة الاتصال ، ثم ظهرت من بعد ذلك « السينما » وظهر من بعدها «الراديو»، ورُحب بذلك أفق المشاركة الفكرية والوجدانية . وإذن فعلى الاديب الملتزم أن يستغل كل وسيلة من هذه الوسائل لتتم الصلة بينه وبين الرأي العام على اوسع نطاق ... عليه أن يؤدي رسالته على الورق وفوق خشبة المسرح وعلى شاشة السينما وعلى موجات الاثير ، وبخاصة إذا كان قصاصاً او كاتباً مسرحياً أو ما شئت من تنوع المواهب عند الأدباء وتعدد الملكات!

ولا نريد هنا أن نقصر الحديث على الأدب الملتزم وحده لأن سارتر يريد أن يعفي الفنون الاخرى من مبدأ الالتزام . إنه يريد أن يعفي الشعر والتصوير والموسيقى من أن تلتزم تلك الاهداف الضخمة التي أشرنا اليها فيما سبق من حديث، لانها أقل من الادب قوة في الافصاح وقدرة على التعبير حين يطلب في الفن أقصى المدى من الايحاء والتأثير ! يريد هذا لانه يفرق بين مادة النثر وهي الالفاظ ،وبين مادة التصوير وهي الالوان، وبين مادة الموسيقى وهي الاصوات ؛ يفرق بينها من حيث خصائصها الفنية ودلالاتها المعنوية ... إن الالفاظ عنده وسائل تؤدي إلى غايات ؛ وسائل يستخدمها الاديب ويؤلف بينها ليصل إلى ما يرمي اليه من آراء وأحكام ، إنها المعابر التي تنتهي به إلى ما يريد من صور تعبيرية ومعان كلية ، إنها الاشياء التي لا تُطلب لذاتها وإنما تُطلب لتوحي بما بعدها وتشير إلى ما وراءها من الحقائق والافكار.. أما الالوان فمن خصائصها انها أشياء تطلب لذاتها وكذلك الاصوات، لانها ليست اكثر من أدوات لا تملك القدرة على التعبير عما وراءها من افكار وحقائق ومن معان وصور ، ومن أحكام وآراء. تأتلف الانغام والالوان فينتج عن هذه اللوحة الفنية وينتج عن تلك المقطوعة الموسيقية ، ولكن ماذا في اللوحة غير المشهد المنظور وماذا في المقطوعة غير النغم المسموع ؟ قد تكون هناك دلالة تعبيرية وفكرة إيحائية ، ولكنها الدلالة التي تنحصر في المعنى القريب والفكرة التي تقتصر على الواقع المحدود .

وحين يتطرق سارتر إلى الحديث عن الشعر لا يتردد في أن يضمه إلى قائمة الفنون المعفاة من مبدأ الالتزام ... صحيح أن مادة الشعر هي الالفاظ وإنه ليتفق في ذلك مع النثر ، ولكن شتان في رأيه بين الالفاظ وهي في منظار الكتّاب وبينها وهي في منظار الشعراء : إنها عند الفريق الاول معابر إلى قيم فكرية ولكنها عند الفريق الآخر معابر إلى قيم جمالية ؛نعني تبعاً لموازينه ان استخدام الكتّاب للالفاظ هو بقصد الدلالة على ما تحمله من معانٍ ، وان استخدام الشعراء لها هو بقصد الكشف عما تحمله من ألوان الجمال ؛ نعني مرة اخرى ان الشاعر يعيش في اللفاظ نفسه على حين يعيش الناثر فيما وراء اللفظ من إيحاءات ورموز !

اننا نوافق الكتب الوجودي على ان الفنون الأخرى أقل من الأدب قوة في الافصاح وقدرة على التعبير حين يطلب في الفن أقصى المدى من الايحاء والتأثير .. نوافقه لاننا نؤمن مثلاً بان قصيدة من الشعر مهما حملت من خلجات النفس ومهما نقلت من سبحات الفكر ومهما عكست من صور الحياة ، لا يمكن ان تبلغ من الاحاطة بهذا كله ومن التغلغل في أعماقه والنفاذ الى أغواره ما تبلغه قصة من القصص او مسرحية من المسرحيات ! أما قول سارتر بان الشاعر يعيش في الالفاظ نفسها وهدفه من وراء ذلك هو إبراز ما فيها من عناصر الجمال ، فهو قول يحمل من الاطلاق والتعميم ما يجعلنا نقف أمامه منكرين ومعترضين: ننكره ونعترض عليه لانه لا ينطبق على غير شعراء الصنعة الذين تخلو نفوسهم من المشاعر وتفرغ رؤوسهم من الافكار ، فلا يجدون امامهم غير الالفاظ يتعهدونها بالتنميق والتزويق لان هذا هو كل ما يملكون من طاقة وكل ما يستطيعون من جهود.

ان هؤلاء الشعراء هم وحدهم الذين يجب ان تشملهم قائمة الاعفاء الوحيدة في هذا المجال ، لاننا لا نريد ان نعفي بقيــة الشعراء والفنانين من مبدأ الالتزام.. لو قال سارتر عن الشعر والتصوير والموسيقى إنها لا تستطيع ان تشارك في إيجاد الحلول المناسبة لما يعترض المجتمع الانساني من مشكلات ، لكان قوله هذا حجة قوية تفوق حججه الاخرى في تبرير حكمه السابق على تلـــك الفنون . ولكننا مع ذلك لا نستطيع ان نكر دورهـا في التعبير والاثارة ولو كان هذا الدور أقل امتيــازاً من دور الادب .. ولعل سارتر نفسه لا يستطيع ان ينكر التزام الشعر عند أمثال بوشكين ، والتزام التصوير عند أمثال ديلاكروا ، والتزام الموسيقى عند أمثال شوبان !

نحن إذن نؤيد الدعوة الى الادب الملتزم والى الفن الملتزم بوجه عام ، ولكننا نحب في هذا الموقف ان نوجه كلمة هادئـة وعادلة الى بعض « التقدميين » ، اولئك الذين يمكن ان توصف أحكامهم بالغلو وتتهم بالاسراف . . لقد قرأنا لاحدهم مرة رأيـاً عجيباً حول قصة مصرية ملتزمة لقصاص مصري ممتـاز ؛ قصة ربط المؤلف حوادثها بمشكلة من مشكلات المجتمع وهي الفقر، ثم رد إلى هذه المشكلة كل حركة نفسية ومادية في سلوك أبطالها الرئيسيين ، ثم أفرغ هذا كله في إطار من النقد الاجتماعي البارع الذي يزخر باللقطات الواعية . التزم المؤلف باعتراف الناقـــد « التقدمي »ولكنه مع ذلك لم يرض عن هذا اللون من الالتزام، لانه في رأيه لم يبحث للمشكلة عن حل ولم يحدد طريقــة من طرائق العلاج .. وهذا النقص وحده كفيل بان يسقـط القصة من حساب الفن ومن حساب التقدير ! ترى هل سمع أمثال هذا الناقـــد التقدمي رأي « لينين » في أدب بلزاك ؟ لقد كان بلزاك في رأي لينين أعظم كتاب القصة في أدب العـــالم .. ليس ذلك لانه حين صور في قصصه مشكلات عصره قـد بحث لهذه المشكلات عن حلول،ولكن لانه قد صور هذه المشكلات تصويراً بلغ من الدقة والوعي مــا جعل لينين يقول : ان الصورة التي خرجت بها من قصص بلزاك عن المجتمع الفرنسي في عصره، لم أستطع أن أخرج بمثلها من كل ما قرأت عن فرنسا من كتب التاريخ .. لهـذا كان بلزاك في رأيه أعظم كتاب القصة في أدب العالم ؛ ولو وضع لينين على عينيه منظار تلاميذه لاحتل جوركي هذه المكانة واستحق هذه الكلمات ! !

لا داعي إذن للغلو ولا مــبرر للاسراف ، لان الكاتب الملتزم إذا استطاع ان يعيش في أعماق التجربة ؛ تجربـة عصره التي تنبع من مشكلات المجتمع وتترك رواسبهـــا في قرارة الشعور ، ثم استطاع بعد ذلك ان ينقل اليك هـذه التجربة كما أحسها بصدق وكما التقطها بعمق وكما تلقاها بانفعال ، ثم استطاع مرة ثالثة ان يلهب عواطفك وان يهز مشاعرك فيثـــيرك في مواقف الاثارة النفسية والفكرية .. إذا استطاع ان يفعل هذا فقد حملك على ان تتمثل التجربة وان تفكر في المشكلة وان تثور على الاوضاع ؛ وعندئذ يكون قد أدى على خير الوجوه رسالة الالتزام ! اننا لا ننكر أثر اتجــاه الكاتب الملتزم الى الناحية العلاجيـة فيما يعرض له من مشكلات ، ولكن الذي ننكره هو ان يُرمى كل ادب لا يتجه الى هذه الناحية بانه لا جدوى منه ولا غناء فيه .. ان الادب يستطيع ان يكون فعّالاً إذا أشعر الناس بحقيقة وجودهم وفتح عيونهم على كثير من الحقائق التي توجه حياتهم ، لانه بذلك يدفعهم دفعــاً الى التفكير في المصير !

القاهرة **انور المعداوي**

حول مسرحية سارتر

الأيدي القذرة

بقلم عبدالله عبد الدائم

منذ أمد قريب ترجم الى اللغة العربية كتاب سارتر « الوجودية فلسفة إنسانية » ، كما ترجم الرد عليه « الوجودية ليست فلسفة إنسانية » . وفي الآونة الاخيرة طلعت علينا « دار العلم للملايين » بترجمة لمسرحيـــة سارتر الشهيرة « الايدي القذرة * » ، كما طلعت علينا مجلة « الآداب » قبل ذلك بترجمة موفقة لمسرحية « كامو » « العادلون » . وبعد حـــين سوف يلقى القراء ترجمة أعدها الدكتور سهيل إدريس لكتاب يتحدث عن « سارتر » وأدبه وفلسفته من تأليف « ألبيريس » .

ومع ذلك لم تلق هذه الموجة الجديدة من الفكر الوجودي كبير عناية من الكتاب العرب . وما الظن بهم أن يعدوها هبوة عابرة ممـــا تقذف به المطبعة العربية كل يوم . وأياً كانت الحال ، فمـــن حق القراء على هؤلاء الكتاب ، فيما نرى ، أن يشتركوا وإياهم في تفحص مثل هذه الكتب وتدارسها ، وأن يجعلوا من كل نتاج يطل على دنيا العرب زاداً يبينون سماته ويشيرون إلى موضعه وشأنه . ويستبين هذا الواجب المفروض على الكتاب قوياً واضحاً ، إذا ذكرنا أن النتاج العربي يمر بمرحلة من الفوضى ، والقلق ، وأن ما يترجم أو يؤلف أو يدبج في مقال ، لا يتم دوماً لدى فاعله وفق خطة مرسومة مبيتة لها أهدافها ومنازعهـــا ، كما لا يحاول قارئوه دوماً أن يتعرفوا على موضعه من حياة أمتهم وشأنه في جملة كيان البلاد الفكري . وكثيراً ما يكون تخير الكتاب لما يترجمون أو يكتبون تخيراً لا تمليه إلا صدفة عابرة أو نزوة سائرة . ولا عجب بعد ذلك أن يكون اصطفاء القراء لما يقرأون أكثر خضوعاً للصدفة واستسلاماً للفوضى .

ونعتقد أن هذه المرحلة التي تمر بها البلاد العربية تتطلب من كتابنا خطة منظمة في البحث والنتاج ، وتفرض عليهم أن يجعلوا هدفهم شق أخاديد واضحة مفيدة في عقول القراء وفتح طرق قوية سديدة تمهد لكيان فكري مكين. ويزيد في خطورة الامر أن النتاج الفكري ، إن لم يوجه بمثل هذه الخطة الواعية المحكمة ، وجهته غرائز الجمهور أو مطالب المشرفين على دور النشر ، فاذا به يحمل إلى القراء ما يهدهد غرائزهم المريضة وما يداعب حواسهم ، وإذا به يبغي هز الشهوات المبتذلة والاعصاب الواهنة ، قبل أن يبغي هز أعماق النفوس وإثارة مشكلات الحياة الاجتماعية . وهل أقتل للأدب والفكر من أن يرنقا تلك الأحاسيس العضوية النزجة لدى القراء ويزيدا في غوايتها ، بدلاً من أن يخاطبا ما في نفوسهم من شرارات الفهم الصحيح والاهتمام الصادق بالمشكلات الجدية ؟ وهل من الجائز أن يكون هدف الفكر أن يلدغ بأفيونـــه أولئك الذين تحتاج أعصابهـــم المخـــدرة إلى جرع كبيرة من المثيرات ، أو أن يحرق البخور لمن تطيب لهم رؤية الاطيـــاف والاشباح ، فيروي خيالهـــم المريض ويغرقهم في عالمهم الموهوم ؟ أوليس هدف الفكر أن يجلو الفكر الصحيح ، الفكر الذي يرى ويرى بوضوح وبينة ، والذي لا تحجبه عن الحقائق غشاوات الاوهام وسحب الاحـــلام وأبخرة الغرائز ؟ وهل كانت مهمة الكاتب في يوم من الايام أن يهبط إلى مستوى غرائز الجمهور وأن يستفيد من ضلاله ، فيبيعه على حساب هـــذا الضلال أنواع الرؤى الكاذبة والبضائع الزائفة ؟ أوليست مهمته أن يرفع ذلـــك الجمهور إلى مستوى الجدية في التفكير والبحث ، وأن يدنيه من وضح النهار ، نهار العقل ونوره ؟

وبعد ، قد يكون لنا إلى مثل هذا الحديث الهام عود . وما قادنا اليه هنا إلا التساؤل عن موقف كتابنا من النتاج الذي يغزو الأسواق وعن واجبهم حيال ما يكتب ، وإلا شعورنا بأنهم مـــدعوون إلى أن يقولوا كلمتهم في ترجمات تواترت في الايام الاخيرة ، تنقل إلينا بعض إفكار الوجودية .

ونود أن نذكر ، بهذا الصدد ، أننا لم نطلع على حديث عن هـــذه الموجة الوجودية التي هبت على النتاج العربي إلا في كلمة قصيرة عـــابرة ، نشرتها جريدة « صوت الاهالي » العراقية ، وكتبها « غائب طعمه فرمان » . وقد كتبها لمناسبة ظهور ترجمة « الايدي القذرة » . وهي في الواقع هجاء قبل أن تكون تحليلاً عميقاً دقيقاً لمثل هذا الكتاب الذي لا تجوز الإشارة إليه بمثل ذلك العبث الخانق . وهي ، على جمالها ، تتسم بما تتسم به كثير من الكتابات التي أشرنا إليها منذ حين ، نعني أنها تحاول أن تهيج أعصاب القارىء وحواسه ، قبل أن تحاول إفهامه وإنارة ذهنه .

عـــلى أن الكاتب معذور فيما فعل بعض الشيء : فالوجودية لقيت مطاعن من نوع مطاعنه في كثير من البلدان ، وعالجها كثير من الكتاب بهذا الاسلوب الثائر العصبي . ولم تكن دوماً موضع بحث واع دقيق . والكاتب معذور أيضاً لسبب آخر : وهو أنه ينظر إلى الامور ، فيما يبدو لنـــا ، نظرة مغشاة بحماسة حزبية كثيراً ما تطمس حقائق الاشياء . فهو يحسب أن الرواية حملة موجهة ضد الحزب الشيوعي وأسلوبه ، بل ضد



يتناول الاستاذ عبدالله عبد الدائم في هذا المقال موقف بعض النقّـــاد ، ممـــن يكتفون بالنظرة السطحية ، او ممن تضرب اهواؤهم الشخصية غشاوة عـلى عيونهم حين يتناولون كتـــاباً ما بالنقد او التحليل ، فيسيئون الى الكتـــاب المنقود ، والى انفسهم في وقت واحد . ثم يحلّـل الكاتب مقاصد « سارتر » في مسرحية « الايـــدي القذرة » . ونحن مع تحفّـظنا تجاه بعض تحليلات الاستاذ عبد الدائم ، في تصوير شخصيات المسرحية ، ولا سيما شخصية « هوغو » ، نعتقد ان هـــذا المقـــال نموذج يحتذى في النقد والدراسة الموضوعيين .

« التحرير »

(*) نقلها الى العربية الدكتور سهيل ادريس والاستاذ اميل شويري ، ١٨٠ ص.

جميع الاحزاب. ويعتقد أن من شأنها أن تزيل ثقة الناس بالاحزاب والنظام الديمقراطي ، مبينة لهم أن الحياة الحزبية « عبث ولهــو ومجون » وأن القائمين عليها يسعون إلى « حاجات شخصية ، ويتصارعون من أجل غايات خاصة » . ولهذا نراه ينتهي بأن يحكم عليها ذلك الحكم الذي غــدا ، فيما نعتقد ، بغيضاً إلى النفوس ، فاقداً معناه وهو وصمها بأنها تخدم مصالح المستعمرين والرجعيين وسماسرة الاوضاع الفاسدة . ورأينا أن مثل هذا الحكم على مؤلف أدبي هو أول ما ينبغي على الكتاب اجتنابــه ، لئلا يقعوا في الابتذال ولئلا يستعبدوا للألفاظ الكبيرة الجوفاء .

وما غرضنا هنا أن ندافع عن سارتر او عن مسرحيته . غير أن الذي نريد ان نقوله هو ما يوافقنا عليه كل انسان، نعني ان الحديث عن مثل هذا الكاتب لا يكون بمثل هذا الاسلوب القاطع الذي لا يحتمل الاستئناف أو التمييز ، وان « المسرحية » لا تنقد بمثل هذه الأفكار المبيتة الضيقة . أفلا يشترط لفهم أي كتاب حد ادنى من فتح النفس له وتقبله ؟ حد ادنى من الكرم ؟ وهل يستطيع ان يدرك ما يقوله الآخرون من غلق ابواب نفسه سلفاً دونه ، وواجهه مغاضباً مشيحاً بوجهه ؟ وهل يفيد القراء حقاً نقد يدركون عند قراءته أنه يجاوز الحدود مجاوزة مغرقة ، وأنه يسرف ولا ينصف ؟ وهل من تربية فكر القراء في شيء أن نعودهم على هــذا النوع من النقد الجامح الارن ؟ لقد وحد « برغسون » بين المتجمــد والمضحك ، واعتبر مما يثير الضحك التصلب وفقدان المرانة والجنوح إلى الشيء المقنن المرسوم سلفاً . ونحن نكبر الكتاب ، وهم أبعد الناس عن مثل هذا التجمد ، عن أن ينحدروا في مثل هذا المنزلق اندفاعاً مـع سورة تحطم ما في فكرهم من آفاق لينة رحيبة .

والحق ، إن المشكلة كلها مردها إلى فكر « سارتر » نفسه . ففي افكاره وآرائه عامة دقة كثيراً ما تخفــى على الفطناء ؛ وهي بالاضافة الى هذا لا يمكن ان تؤخذ منفصلة عن سياقها العام : فكل فكرة عنده ينبغي ان تفهـم من خلال فلسفته العامة ونظرته الشاملة . وكثير من اقواله يمكن ان تحمل على غير محملها إن اخذها القارىء مبتورة مقطوعة عن نسغها الاصلي . وكثيراً ما يعتقد قارئه ان القصد من افكاره هو هذا الشيء المعين ، بينما هو يريد في الواقع شيئاً آخر لا يستبين إلا لمـن أدرك فكره في جملته ومن خلال مذهبه الكلي .

وهكذا نراه مثلاً في رواية « الايـدي القذرة » يود في الدرجة الأولى ان يشرح بعض الافكار التي قد يحسبها القارىء العادي ثانوية في الرواية ليست بذات بال بينما هي عند صاحبها قلب الموضوع . فهو يريد اولاً ان يبيّن فكرة عزيزة عليه ، وهي الصلة بين ذات الشخص وذات غيره ، وأثر **النظرة** التي تلقاهـا من الشخص **الآخر** في خلق الانفعالات وتوجيههـا . والذي يريد ان يصفه عندما يحدثنا عن تخاذل « هوغو » وتراجعه عن قتل « هودرر » في البداية ، ليس هو ، كما قد تظن ، خـور الانسان وضعفه وتراجع الحزبي حين يكشف انحراف قـادة حزبه عما يراه من مبادىء ؛ بل الذي يريد ان يصفه قبل هذا هو تراجع الانسان عامة عندما يلقى إنساناً آخر وجهاً لوجهه وعندما يحاول ايذاءه او قتله وهو ينظر اليه ويحدثه ويعرف ما يدور في رأسه :

هوغو : — « إن اي انسان يستطيع ان يقتل اذا لم يقسر على رؤية مايفعل » (ص ١٢٥) .

هوغو : — « لو كان باستطاعتنا أن نطلق مشيحين برأسنا » (ص ١٢٦) .

هودرر مخاطباً هوغو : « هل تستطيع ان تعدمني الحياة بإطلاقك ببرودة رصاصة **بين عيني** لأنني لست من رأيك في السياسة ؟ » (ص ١٥٧).

هودرر مخاطباً هوغو ايضاً : « هل يمكنك ان تقتلني بينما انا انظر اليك ؟ » (ص ١٥٩) .

وأثر النظرة ، نظرة الشخص الآخر ، في انفعال الانسان ومواقفه أمرٌ يهب له « سارتر » كما نعلم قيمة خاصة . وقــد فصّل الحديث عنه خاصةً في كتــابه عن الانفعالات وفي كتابه « الوجود والعدم » ؛ ولا يتسع المجال هنا للحديث عنه.

ثم إن « سارتر » يريد بعد ذلك ان يصف لنا حزبياً من طراز خاص ، كثيراً ما نقع عليه في الحياة . وهو اذ يصفه ، لا يريد من وراء ذلك ان يطعن في الحزبيين ومواقفهم ، وانما يريد فقط ان يعرفنا على نموذج من الناس نعرفه جميعاً . انـه يحدثنا عن « هوغو » وتصرفاته وتساؤلاته وما يثور في ذهنه حين كلّفه زعيم حزبه ان يقتل « هودرر » لأنه خطر عــلى الحزب . « وهوغو » ليس مثالاً لكل حزبي ، وانما هــو شخص من نوع خاص كثيراً ما نقـع عليه . وليس سلوكـه نتيجة حياته الحزبية بل نتيجة طبعه الخاص وظروفه الخاصة . إنه إنسان نشأ مدلّلاً ، ولم يعرف في صباه شهوة الطعام ، وكان والداه يفتحان فمه ويقولان له : « ملعقة من أجل البابا وملعقة من اجل الماما وملعقة من اجل انـّا ... » . وهو بعد ذلك مثقف مُتخم ثقافة وعاش بين الكتب ، واكتسب مـن وراء ثقافته روحاً بورجوازية لم يستطع التخلص منها . وقد دخل الحزب الشيوعي من قبيل الهواية والترف ، ككثير مــن المثقفين الذين يريدون ان يضيفوا الى ثقافتهم وساماً جديـداً عن طريق الانتساب الى الحزب . وظلّ في تفكيره الحزبي ضيق النظرة ، يعشق المبادىء لذاتها عشقاً جامداً ، ويتوخى

فيها « **طهارة تشبه الموت** »، بل هو يتذرع بتلك الطهارة، كما قال له « هودرر » كي لا يؤدي عملاً ما ، كما يفعل كثير من المثقفين . وهو يعتبر المبادىء غاية في ذاتها لا وسيلة لاصلاح البشر . فهو لا يحب إلا هي ، ولا يحب من خلالها البشر والناس . إن الذي يهمه في الناس « ليس ما هم عليه وإنما ما قد يصبحون» . وهو في الوقت نفسه يدرك ادراكاً لا شعورياً انه لا يصلح لان يكون ثورياً حقيقياً وانه مقصّر عن شأو قادة الحزب الآخرين . لهذا يريد ان يعوض عن هذا الشعور وان يثبت لنفسه انه قادر على أفعال الحزبيين الأشداء. ونتيجة لذلك ينزع إلى ان يقوم بعمل هائل كبير ، يدل في اعماقه على جبن كبير وعلى رغبة في اثبات الشجاعة حيث لا شجاعة . انه يريد ان يقتل ويغتال كما يفعل غيره . أنه يملّ عمله الاصلي وهو الضرب على الآلة الكاتبة والتحرير في الجريدة ، ويريد ان يكون كأولئك الذين كانوا في روسيا في اواخر القرن الماضي : « كانوا يعترضون طريق الدوق الكبير ، وفي جيوبهم قنبلة . وكانت القنبلة تنفجر ، فيتطاير الدوق الكبير أشلاء ، وكذلك حامل القنبلة » . إنه يريد ان يشعر بوجوده عن طريق عمل خطير ، عزم صاعق ، فعل حرّ (وهذه فكرة عزيزة على سارتر وعلى الوجوديين عامة كما نعلم) . إنه يهدّد بترك الحزب اذا اناب عنه احداً في قتل «هودرر» . ذلك انه كما قلنا فاقد الثقة بنفسه ، ويريد دوماً أشخاصاً يمنحونه هذه الثقة ، ويريد دوماً ان يقوم بأعمال توهمه بأنه جدير بالثقة :

هوغو لزوجه : — «وكيف تريدين ان تعيشي إذا لم يكن هناك من يمنحك ثقته ؟..» (ص ١٢٣) .

بل انه يحجم عن قتل « هودرر » لأنه منحه ثقته، ويأسف عليه بعد قتله له للسبب نفسه .

هذا هو « هوغو » كما يصفه لنا « سارتر ». فهل يعلمنا عن طريق هذا الوصف التخاذل والجبن ؟ وهل في وصف هذا النموذج من الحزبيين من حرج؟ افلا يريد عن طريق ذلك انه يفضح حقيقة امثاله من المثقفين الذين يتطوعون لجلائل الأعمال الحزبية بدافع شبه مرضيّ ؟ افلا يريد ان يقول لنا ما قاله « هودرر » لهوغو : « ليس خير الاعمال ما يكلفك اكثر ، وإنما خيرها ما تصيب فيه نجاحاً أوفر . » ، وان يبين لنا ان بعض البطولة الظاهرية تعبيرٌ عن جبن دفين وكره للحياة والاحياء ؟ افلا يكشف لنا عن اولئك الذين يريدون ان يبرهنوا لأنفسهم انهم قادرون على العمل فيختاروا « الطرق الصعبة » ؟ افلا يقول لنا على لسان هودرر ، إن من واجبنا ان نحذر ممن يعصف برأسهم ان يمثلوا دور القتلة وان نؤثر عليهم « اولئك الناس الذين يخافون موت الآخرين ، لأن ذلك دليل على انهم يعرفون كيف يحبون » ؟ ثم هل نستطيع ان ننكر انه يبين اجمل بيان مآسي عبادة المبادىء عبادة الصنم ، دون ما نظر الى غايتها وهدفها ؟ وهل لا نعاني في بلادنا العربية الشيء الكثير من مثل هذه العبادة الجامدة الضيقة ؟

وعسير علينا ان نحصي جميع الافكار الهامة العزيزة على « سارتر » في هذه الرواية والتي يمكن ان نجد فيها غذاء فكرياً قوياً للقاريء العربي . على اننا لا نريد مع ذلك ان نقول ان « سارتر » لا يبغي في روايته سوى ايضاح هذه الافكار وحدها دون التعرض للمشكلة السياسية عينها ، مشكلة الصراع بين الهدف والوسيلة في العمل الحزبي . فايضاح مثل هذه المشكلة من اهداف « سارتر » الرئيسية في كتابه ، ومن الامور التي يحرص عليها في فلسفة عامة . غير ان ما نريد ان نقوله في ما يتصل بهذه المشكلة ايضاً هو ان «سارتر» يهدف فيها إلى هدف لا ينجلي للقاريء لأول وهلة : فهو يود ان يبين تغير الافكار بتغير الظرف الاجتماعي ، او انبثاقها ، بتعبير اصح من هذا الظرف الاجتماعي عينه ، معارضاً ما يقوله غيره من وجود حقيقة ثابتة لا تحول ولا تزول ، ومن وجود طبيعة إنسانية نهائية أزلية ، تامة التكوين سلفاً ! موضحاً أن الأفكار والاتجاهات تولد مع الظروف الاجتماعية وتخلق معها ، وأن موقف الانسان من الأشياء هو موقف فيه خضوع للمرحلة الاجتماعية التي يمر بها ، وفيه في الوقت نفسه حريةٌ وإرادة شخصية .

وهذا التفسير المزدوج لسلوك الانسان هو الذي يجعل فكرته دقيقة صعبة . فهو يرى أن الكائن الانساني كائن تاريخي (فكرة الـ Gechichlichkeit الشهيرة) يعيش في المرحلة التاريخية التي يمر بها ، ويُخلق بتأثير المجتمع وظروفه . ولكن هذا الكائن الفرد في الوقت نفسه يصنع الظروف ويخلق المجتمع . فهو مقيدٌ وحرٌ في آن واحد . وهو خالق مصيره ولكن هذا المصير يستلهمه من مجتمعه وبيئته . وقد بيّن خير بيان في المقدمة التي قدّم بها لمجلة «العصور الحديثة» أول ما صدرت ، كيف أنه يأبى أن ينظر إلى الانسان نظرة تحليلية مجزّئة

تفصل بين وجوده ووجود مجتمعه ، وكيف يرى على العكس أن كل عاطفة لديه ، وكل تفكير ، وكل سلوك تعكس وضعه الاجتماعي .

وهكذا يبين في روايته أن كلاً من «هودرر» و«لويس» وهما من قادة الحزب الشيوعي في إيليريا ، يصنع آراءه حراً مختاراً ، ولكنه في الوقت نفسه يتأثر بالمرحلة التاريخية التي تجتازها بلاده . فلقد كان لويس على خلاف مع « هودرر » في البداية ، ولكنه في نهاية الأمر ، عندما أخذت الجيوش السوفييتية تقترب ، انتهى مع بقية قادة الحزب إلى الأخذ بوجهة نظر « هودرر » ، لأن المرحلة التاريخية أصبحت تقتضي ذلك ، ولأن وعيه لهذه المرحلة التاريخية قد تمّ بفعل عملٍ ذاتي حر . ولا يعني هذا ، كما قد يُظن ، أن الانسان غير مسئول عن أفعاله ، ما دامت محكومة بالظروف الاجتماعية ، وأنه غير مسئول عن آرائه مادامت وليدة المرحلة التاريخية . وما يريده «سارتر» هو العكس تماماً . إنه يبيّن مسئولية الفرد الكبرى : ويرى أن كل عمل يقوم به يضيف شيئاً جديداً إلى كيانه ومصيره ويخلقه خلقاً جديداً . فهو يتكوّن بتأثير أفعاله ، وليس كائناً مكوّناً منذ البداية . وهو عندما يعمل ويختار لنفسه يختار للآخرين في الوقت نفسه : أي يشرّع مبادىء عامة . « فالفرد هو الأرض كلها » . وهو وإن كان لا يستطيع دوماً أن يفعل ما يريد ، لأن الظروف الاجتماعية تؤثر فيما يفعل ، مسئول مع ذلك عما يفعل وعن حاله ومصيره ، بل لا يفعل ما يفعل الا وهو يريده. إنه لا يتأثر بالظروف تأثر المنفعل القابل ، تأثر الحجر الجامد ، وإنما يتأثر بها تأثر الفاعل الذي يعطي لهذه الظروف معنى ويقبلها أو لا يقبلها . فهو الذي يجعل من نفسه شيوعياً أو عاملاً أو ثورياً . وهو مسئول عن هذا الاختيار . **« فهو ملزمٌ مقيد كلياً ، وهو حرٌّ كلياً »**.

ولا نريد أن نسترسل في هذا البحث عن الحرية والتقيد عند « سارتر » ، فهو بحث يستنفد الصفحات الطوال . وحسبنا أن ندرك من وراء ما ذكرنا دقة فكرته ، وأن نرى من أي منظار ينظر إلى المشكلة التي تعنينا ، مشكلة الهدف والوسيلة ، في روايته .

على أن هذا لا يعفي «سارتر» من الملامة : فهو دوماً يعرض أفكاراً في رواياته يصعب على القارىء العادي أن يفهمها كما يريد هو ، وكثيراً ما تُفهم على عكس ما يريد . ومهما نبرىء «سارتر» تظل هنالك حقيقة ينبغي ألا ننساها : وهي أن في كل رواية اتجاهاً لا بد أن يفهمها القارىء من خلاله ، وأن فيها خطوط قوى ، إن صح التعبير ، (كخطوط القوى في ساحة مغناطيسية) تجعل القارىء ينجذب إليها فيدرك الرواية من منظارها . وهذا الاتجاه وتلك الخطوط في روايات «سارتر» توجه القارىء غالباً ، والقارىء العادي خاصة ، إلى غير الوجهة التي يريدها «سارتر» . ولا بد من كثير من التأويل والتفسير حتى يستطيع المرء أن يعي باطن الأمور ويدع ظاهرها : مما يعرّض قراءه لكثير من الانحراف، ومما يعرّض أتباعه أيضاً ، كما حدث فعلاً في مقاهي «فلور» و « مابييون » وكهوف سان جرمان دي پري ، إلى حمل آرائه على غير محملها والانطلاق بها إلى غير مقعدها . وهكذا نراه يقضي معظم نشاطه في مد وجزر ، في أفكار يعرضها عرضاً موهماً ملتبساً ، ويضطر بعد ذلك إلى شرحها والدفاع عنها ودفع التهم دونها .

وهذه الظاهرة تضطرنا ، فيما نعتقد ، إلى الظن أن في أفكار «سارتر» تناقضاً باطنياً أصيلاً في بعض الأحيان ، وإن كان ذلك التناقض يأتيها من تناقض الحياة نفسها والتباس تياراتها : وسارتر حريص قبل كل شيء على أن يعرض الحياة في تناقضها ونقصها . على أن لنا عودة إلى هذا كله ، وكل ما قلناه دون شك في حاجة إلى فضل تفصيل .

دمشق **عبد الله عبد الدائم**

سارتر كما عرفته

بقلم سيمون دو بوفوار



صدر اخيرا في باريس كتاب هام للمؤلفة الوجودية الكبيرة سيمون دوبوفوار بعنوان « مذكرات فتاة رصينة » وفي هذا الكتاب فصل طاي عبرت فيه الكاتبة عن ارائها بجان بول سارتر حين تعرفت عليه وقبل ان يصبح زوجها .

وننشر « الاداب » فيما يلي هذا الفصل الهام من الكتاب الذي يصدر في الشهر القادم عن دار العلم للملايين مترجما الى اللغـــة العربية .

حين بشرني سارتر على باب « السوربون » بـــاني نجحت في امتحـــان « الاغريغاسيون » اضاف يقــول : « ابتداء من الان ، ساتعهد امرك بنفسي » . وكان يميــل الى الصداقات النسائية . وحين لمحته للمرة الاولى في « السوربون » كان يرتدي قبعة ويتحدث بلهجة حية مع فتاة طويلة خفيفة كنت اجدها قبيحة جدا ، وسرعان ما تخلى عنها ، وارتبط بفتاة اخرى اجمل منها . ولكنها كانت توقعه في الارتباك ، فما لبث ان اختصم معها . وحين حدثه « هيربو » عني ، ابدى رغبته في معرفتي . وها هو ذا الان مسرور جدا بان يتمكن من الاستئـــثار بي . امـــا انا ، فيخيل الي الان ان جميع الاوقات التي لم اقضهـــا معه كانت اوقاتا ضائعة . وفي الايام الخمسة عشر التـــي استغرقها الاستعداد للامتحان الشفهي لم نفترق الا للنوم . وكنا نقصد السوربون لنقدم الامتحان ونستمع الى دروس زملائنا . وكنا نخرج مع « نيزان » وزوجته ، ونشرب الخمر في « بالزار » مع « ارون » و « بولينزر » الذي كان قد تسجل في الحزب الشيوعي . وكنا غالبا ما نتنزه معا . وكان سارتر يشترى لي ، عند ارصفة السين ، الكتب التي كان يفضلها ، ويصحبني مساء لمشاهدة افـــلام « الكوبوي » التي كنت احبها . ونجلس على ارصفة المقاهي لنتحدث ساعات طويلة .

وكان « هيربو » قد وصفه لي بقوله « انه لا ينقطع عن التفكير » ولكن هذا لم يكن يعني انه يفرز في كل لحظة اقوالا ونظريات . فقد كان يكره التحذلق كرها شديدا ، ولكن ذهنه كان متيقظا ابدا . كان يجهل الخدر والنعاس والفرار والهدنة والحذر والاحترام . وكان يهتم لكـــل شيء ولا يعتبر اي شيء مبتوتا بامره . وكـــان اذا ما واجه شيئا ينظر اليه بصراحة بدلا من ان يتجنبه لصالح خرافة او كلمة او انفعال او فكرة مسبقة ، ولا يتركه قبل ان يستوفي اسبابه ومسبباته ومختلف معانيه . ولم يكـــن يتساءل عما كان يجب التفكير به ، او ما كان التفكير بـــه نافذا او ذكيا ، وانما كان يهمه ما كان يفكر به في الواقع . وكان يثير دائما اهتمام الاشخاص الذين لم يكونوا ينفرون من الجدة ، لانه لم يكن يقع في « الطابعية » لعدم تكلفـــه الابتكار . وكان ذهنه العنيد الساذج يلتقط الاشياء فـــي ذروة حيويتها وتدفقها . وما كان اضيق عالمي الصغير ازاء هذه الدنيا الغنية ! ولقد استشعرت مثل هذه المذلة ، فيمـــا بعد ، حين رايت بعض المجانين الذين كانوا يبحثون فـــي برعم زهرة عالما معقدا من المؤامرات المظلمة !

وكنا نتحدث عن اشياء كثيرة ، وخصوصا عن موضوع كان اكثر ما يثير اهتمامي : انا نفسي . لقد كان الاخرون ، حين يحاولون شرحي ، يلحقونني بعالمهم . ومن اجل هذا كانوا يغيظونني . اما سارتر فقد كان يحاول على العكـــس ان يموضعني في نظامي بالذات . فكان يفهمني على ضوء قيمي ومشاريعي . وقد استمع الي بغير حماسة حـــين رويت له قصتي مع « جاك » . لقد كان عسيرا على امرأة ربيت على شاكلتي ان تتجنب الزواج : ولكن سارتر لـــم يكن يرى في الزواج شيئا عظيما . ومهما يكن من امر ، فقد كان علي ان احفظ في نفسي بكل ما كان موضع الاحترام في نفسي : حبي الحرية وللحياة وفضولي وارادة الكتابة . وهو لم يكتف بتشجيعي في هذا المشروع فحسب ، بـــل اقترح ان يساعدني فيه . وكان يكبرني بعامين ـ افاد منهما كثيرا ـ فكان اعمق علما مني بكل شيء . ولكـــن تفوقه الحقيقي الذي كان يبرز لعيني انما كان يكمن فـــي هذه الحماسية البادئة المزنة التي كانت تدفعه نحو تلك الكتب التي كان ينوي تاليفها . لقد كنت احسبني شاذة

لاني لم أكن اتصور ان اعيش من غير ان اكتب . اما هو فلا يعيش الا ليكتب .

وبكل تأكيد ، لم يكن معولا على أن يعيش حياة مكتب ، فقد كان يكره الروتين والتدرج والاعمال والبيوت والحقوق والواجبات وكل شيء رصين في الحياة . وهو لا يكاد يهضم فكرة ان تكون له مهنة وزملاء ورؤساء وقواعد تراعى وتفرض ولن يكون ابدا رب أسرة حتى ولا رجلا متزوجا . لقد كان يحلم في ذلك العهد الرومانتيكي وفي اعوامه الثلاثة والعشرين بالرحلات الكبيرة : فيؤاخي الحمالين في مرفأ القسطنطينية ، ويشمل مع الناس في المقاهي الرخيصة ، ويطوف حول العالم فلا يلقى من يحافظ معه على سره . انه لن يزرع جذوره في اي ارض ، ولن يربك نفسه بأي شيء يمتلكه : وليس ذلك لكي يظل على استعداد ، من غير جدوى ، بل من أجل ان يظل شاهدا على كل شيء . ان جميع تجاربه يجب ان تفيد كتبه ، وقد كان يبعد بلا هوادة كل تجربة قد تنقص من قيمة هذه الكتب . وقد تناقشنا هنا طويلا . فقد كنت معجبة ، نظريا على الاقل ، بخرق القوانين الموضوعة والحيوات الخطرة والبشر الضائعين والاسراف في شرب الكحول وتناول المخدرات وتعاطي الحب . وكان سارتر يذهب الى ان كل اسراف هو عمل مجرم حين يكون للانسان شيء يقوله . وقد كان الاثر الفني، الاثر الادبي غاية مطلقة في نظره ، وكان هذا الاثر يحمل في

ذاته سبب وجوده ، وسبب وجود خالقه بل وحتى سبب وجود الكون كله ، ولو لم يقل هذه العبارة الاخيرة ، وان كنت اظن انه مقتنع بها . وكانت المجادلات الميتافيزيقية تدعوه الى هز كتفيه استخفافا . وكان يهتم بالقضايا السياسية والاجتماعية ، ولكن عمله هو كان ان يكتب ، وكل شيء آخر يأتي في الدرجة الثانية . والحق انه كان في تلك الفترة فوضويا اكثر منه ثوريا . وكان يجد المجتمع على ما كان عليه شيئا محتقرا ، ولكنه لم يكن يحتقر ان يحتقره . وكان ما يدعوه « جمالية المعارضة » يلائم كل الملاءمة حياة البلهاء والقذرين ، بل يوجبها : فلو لم يكن هناك ما يحتاج الى المكافحة ما كان الادب شيئا عظيما .

وقد وجدت صلة نسب قوية بين موقفه وموقفي . فانه لم يكن في مطامحه اي تكلف للظهور ، وانما كان يبحث عن السعادة في الادب . لقد كانت الكتب تدخل في هذا العالم العارض الى حد يرثى له ضرورة تعود فتتدفق على مؤلفها، فينبغي له ان يقول بعض الاشياء ، واذ ذاك يصبح مبررا كل التبرير . وكان على قدر كاف من الصبا ليتأثر بشأن مصيره حين كان يسمع نغم « ساكسفون » بعد ان يكون قد شرب ثلاثة اقداح من المارتيني . ولكنه كان يقبل ان يغفل اسمه لو لزم الامر : المهم ان تنتصر افكاره . لا ان تنتصر اعماله الخاصة . ولم يكن قط ليقول لنفسه انه كان « احدا » وان له « قيمة » ، بخلاف ما كان يحدث لي . ولكنه

كان يعتقد ان حقائق هامة قد انكشفت له، وان مهمته ان يفرضها في العالم . وقد اطلعني على مذكرات ومحادثات ، وحتى بعض الفروض المدرسية ، التي كان يؤكد فيها بعناد مجموعة من الافكار كان انسجامها وجدتها يدهشان اصدقاءه . وكان قد عرض هذه الافكار بصورة منظمة بمناسبة تحقيق قامت به مجلة «لينوفيل ليتيرير» ، فبرزت منها فلسفة برمتها لم تكن لها اية علاقة بتلك التي كانوا يدرسوننا اياها في السوربون :

« انه لاكبر تناقض في الفكر الا يستطيع الانسان الذي تتلخص مهمته في ان يخلق الضروري ، ان يرتفع هو نفسه الى مستوى الكائن ، شانه في ذلك شأن العرافين الذين يتنبأون بالمستقبل لسواهم ، لا لانفسهم . ومن اجل هذا ارى في اعماق الكائن الانساني ، كما في اعماق الطبيعة ، الحزن والضجر . وليس مرد ذلك أن الانسان لا يفكر بنفسه ككائن . فالواقع انه يبذل في ذلك قصارى جهده . ومن هنا منشأ فكرتي « الخير » و « الشر » فكرتي الانسان المفكر بالانسان . وانهما لفكرتان عابثتان . وعابثة ايضا هي فكرة الحتمية التي تحاول محاولة تبعث على الفضول ان تحقق تركيب الوجود والكائن . اننا احرار الى اي حد تريده ... ولكننا مع ذلك عاجزون . اما ما يبقى بعد ذلك، من ارادة القدرة والعمل والحياة فليس الا ايديولوجيات عابثة . فليس هناك في اي مكان ارادة القدرة ، لان كل شيء اضعف مما ينبغي ، وجميع الاشياء تميل الى الموت . والمغامرة هي على الاخص خدعة ،اقصد ذلك الايمان بمصادفات تتحد بالضرورة . ان المغامر انسان حتمي غير منطقي يفرض في نفسه أنه حر . »

وينهي سارتر آراءه مقارنا جيله بالجيل الذي سبقه : « اننا اكثر شقاء ولكننا اجدر بالعطف والحب . »

وقد اضحكتني هذه العبارة الاخيرة . ولكني ادركت وانا اتحدث الى سارتر غنى ما كان يسميه « نظرية العرض » التي كانت تحوي بذور آرائه عن الكائن والوجود والضرورة والحرية . وأصبح بديهيا عندي انه سيكتب يوما كتابا فلسفيا ذا شأن . غير انه لم يكن يعتبر مهمته يسيرة ، لانه لم يكن ينوي تأليف كتاب نظري وفق الاصول التقليدية لقد كان يحب سبينوزا وستاندال على قدر المساواة ويرفض فصل الفلسفة عن الادب . ولم يكن العرض في نظره فكرة مجردة ، بل كان بعدا حقيقيا من ابعاد العالم : فمن الواجب اللجوء الى جميع مصادر الفن ليشعر القلب الانساني بهذا « الضعف » الذي كان يلحظه في الانسان والاشياء . ولقد كانت هذه المحاولة في ذلك العهد شاذة جدا ، اذ كان من المستحيل استلهام اي طراز او اي نموذج . وبقدر ما ادهشني فكر سارتر بنضجه ، آذاني شذوذ المحاولات التي كان يعبر بها عنه ، وكان يلجأ الى الخرافة والاسطورة ليقدم

فكرته بحقيقتها الفريدة . ولم يكن يأخذه القلق لذلك ، فان اي نجاح لم يكن على اية حال كافيا ليكون اساسا لثقته في المستقبل . كان يعرف ما الذي يريد أن يعمله ، وكانت الحياة امامه ، وسوف ينتهي به الامر الى القيام به . ولم اكن اشك في ذلك قط : لقد كانت صحته ومزاجه الرضي يصمدان امام جميع المحن . ولا ريب في ان يقينه كان يغطي عزما جذريا لا بد ان يؤتي ثماره ذات يوم بطريقة ما .

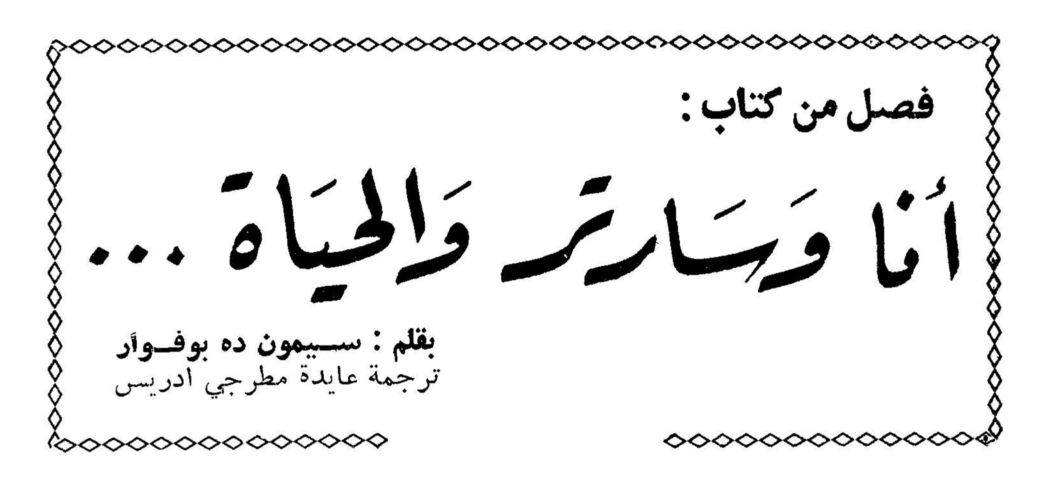
كانت هذه هي المرة الاولى التي اشعر فيها بان انسانا يستولي علي فكريا . وقد كنت أقيس نفسي بسارتر كل يوم ، فأجد اني لا وزن لي ازاءه في المناقشات . وقد عرضت له ذات صباح في حديقة اللكسمبورغ ، بالقرب من نبع « مديسيس » هذه الاخلاقية المتعددة التي صنعتها لنفسي لابرر الاشخاص الذين كنت احبهم ولكني لم اكن اريد ان أشبههم ، فاذا هو يحطمها شر تحطيم . وقد كنت حريصة على هذه النظرية لانها كانت تتيح لي ان اتخذ قلبي حكما للخير وللشر . وقد جادلته وانا اتخبط طوال ثلاث ساعات ، وكان علي بعد ذلك ان اعترف بهزيمتي ، ثم اني لاحظت في اثناء النقاش ان كثيرا من آرائي لم تكن تعتمد الا الا على نزعات متغرضة او على تضليل او على عناد ، وان حججي كانت عرجاء ، وان افكاري كانت مضطربة . وقد سجلت في مذكراتي « لست بعد على يقين مما افكر به ، بل لست على يقين أن كنت افكر حقا ! » واصبحت اشد ميلا لان أتعلم مني لان ابرز . على انه كان حادثا جديا ، بعد تلك السنوات من الوحدة القاتلة ، ان اكتشف اني لم اكن « الفريدة » ولا « الاولى » : وانما كنت واحدة بين الاخريات وهي فجأة غير واثقة من قدراتها الحقيقية .

بيد ان همتي لم تثبط . صحيح ان المستقبل بدا لي فجأة أشق مما كنت أتصور ، ولكنه كان كذلك اوفر واقعية واكثر ضمانا . فقد رأيت حقلا محددا ينفتح امامي بمشكلاته ومهماته ومواده وآلاته ووسائل مقاومته ويحل محل امكانيات لا شكل لها . وكففت عن ان اتساءل : ماذا أفعل ؟ كان امامي ان افعل كل شيء ، كل ما تمنيت في الماضي ان افعله : ان أكافح الخطأ وان اجد الحقيقة واقولها واضيء بها الدنيا ، بل وقد اساعد على تغييرها . وكنت بحاجة الى الوقت والجهد لافي ولو جزءا من الوعود التي قطعتها على نفسي : ولكن ذلك لم يكن ليرعبني . فلئن كنت لم اربح شيئا ، فان كل شيء يظل مع ذلك ممكنا .

ثم ان حظا كبيرا يوهب الان لي : انني لم اكن وحدي فجأة تجاه المستقبل . وقد كان الرجال الذين عرفتهم حتى الآن ، وتعلقت بهم — كجاك وهيربو — من غير نوعي : متحللين غير مستقرين وكان قدرا مشؤوما يلاحقهم ، وكان من المستحيل ان اتعاطى معهم دون تحفظ . اما سارتر فكان يستجيب أتم الاستجابة لرغبات اعوامي الخمسة عشر : كان الانسان الصنو الذي أجد فيه جميع رغباتي وقد بلغت حالة التوهج . وسوف اتمكن معه من ان اقاسمه كل شيء دائما .

وحين تركت سارتر في مطلع شهر آب ، كنت اعلم انه لن يخرج من حياتي بعد أبدا .

سيمون دو بوفوار



فصل من كتاب :

أنا وسارتر والحياة ...

بقلم : سيمون ده بوفوار
ترجمة عايدة مطرجي ادريس

صدر اخيرا في باريس كتاب رائع للاديبة العالمية سيمون دوبوفوار تتحدث فيه عن علاقتها الفكرية والعاطفية بجان بول سارتر . وتنشر « الاداب » فيما يلي فصلا من هذا الكتاب الذي يصدر عن دار الاداب قريبا بعنوان « انا وسارتر والحياة » .

كان اول ما اسكرني ، حين رجعت الى باريس في ايلول عام ١٩٢٩ ، حريتي ..

وحين عاد سارتر الى باريس ، في منتصف تشرين الاول ، بدأت حقا حياتي الجديدة .

وزارني سارتر في مقاطعة « ليموزان » . وكان ينزل في فندق بول دور ، في سان جرمان لي بيل . ولكي نتفادى الاقاويل كنا نلتقي في الريف على مسافة بعيدة من السوق . وبأي جذل كنت اطوي في الصباح البراري التي كانت ما تزال رطبة والتي سبق لي غالبا ان اجترت فيها وحدتي بمرارة ! وكنا نجلس على العشب نتحادث. وما كنت لاتصور ، في اليوم الاول ، ان هذا الانشغال بعيدا عن باريس وعن رفاقنا كان يمكن ان يكفينا .. وكنت قد اقترحت بان «نحمل كتبنا ونقرأ ». فحنق سارتر . وكان قد كنس ايضا جميع مشاريع نزهاتي . وكانت خضرة تلك المراعي تثير اعصابه ، فلم يكن يقبلها الا شرط ان ينساها . فليكن . كان حسبي ان اشجع حتى تكف الكلمة عن ان تخيفني . فاستأنفنا الحديث المبدوء في باريس . وما لبثت ان ادركت ان الزمن سيبدو لي اقصر مما ينبغي حتى ولو استمر هذا الحديث الى نهاية العالم . كان الصباح يبزغ وكان جرس الفطور يدق. وكنت اذهب لاتناول طعامي عند العائلة . وكان سارتر يأكل خبزا مسلا او جبنة كانت ابنة عمي مادلين تضعها بصورة خفية في برج مهجور للحمام بالقرب من « البيت الاسفل » . كانت تحب الاشياء الروائية . وكان الاصيل ما يكاد يتفتح حتى يذبل ، ويهبط الليل ، فيعود سارتر الى فندقه . وكان يتعشى بالقرب من تجار جوالين . وكنت قد قلت لاهلي اننا كنا نعمل في كتاب سيكون نقدا للماركسية . وكنت آمل ان اتملقهم باثارة كرههم للشيوعية ، ولكنني لم اقنعهم قط . فبعد اربعة ايام من مجيء سارتر ، رأيتهم ينتصبون امام سياج الحقل حيث كنا جالسين . واقتربوا . وكان يبدو على ابي انه حازم ، ولكنه مرتبك بعض الشيء تحت قبعته المصفرة . وكان سارتر يرتدي في هذا اليوم قميصا ازهر اللون ، فقفز على قدميه والتحدي في عينيه . فطلب منه والدي بلطف ان يغادر البلد . فالناس يثرثرون وسلوكي السيء المكشوف يسيء الى سمعة ابنة عمي التي يسعون لزواجها. ورد سارتر بحيوية ولكن من دون ضجة كبيرة لانه كان مقررا الا يختصر رحلته ساعة واحدة .

واكتفينا بان نتواعد على اللقاء بمزيد من التخفي ، في بساتين الكستناء البعيدة . ولم يعد والدي الى محاولته ، وبقي سارتر اسبوعا اخر في بول دور . وفيما بعد اخذنا نتكاتب يوميا .

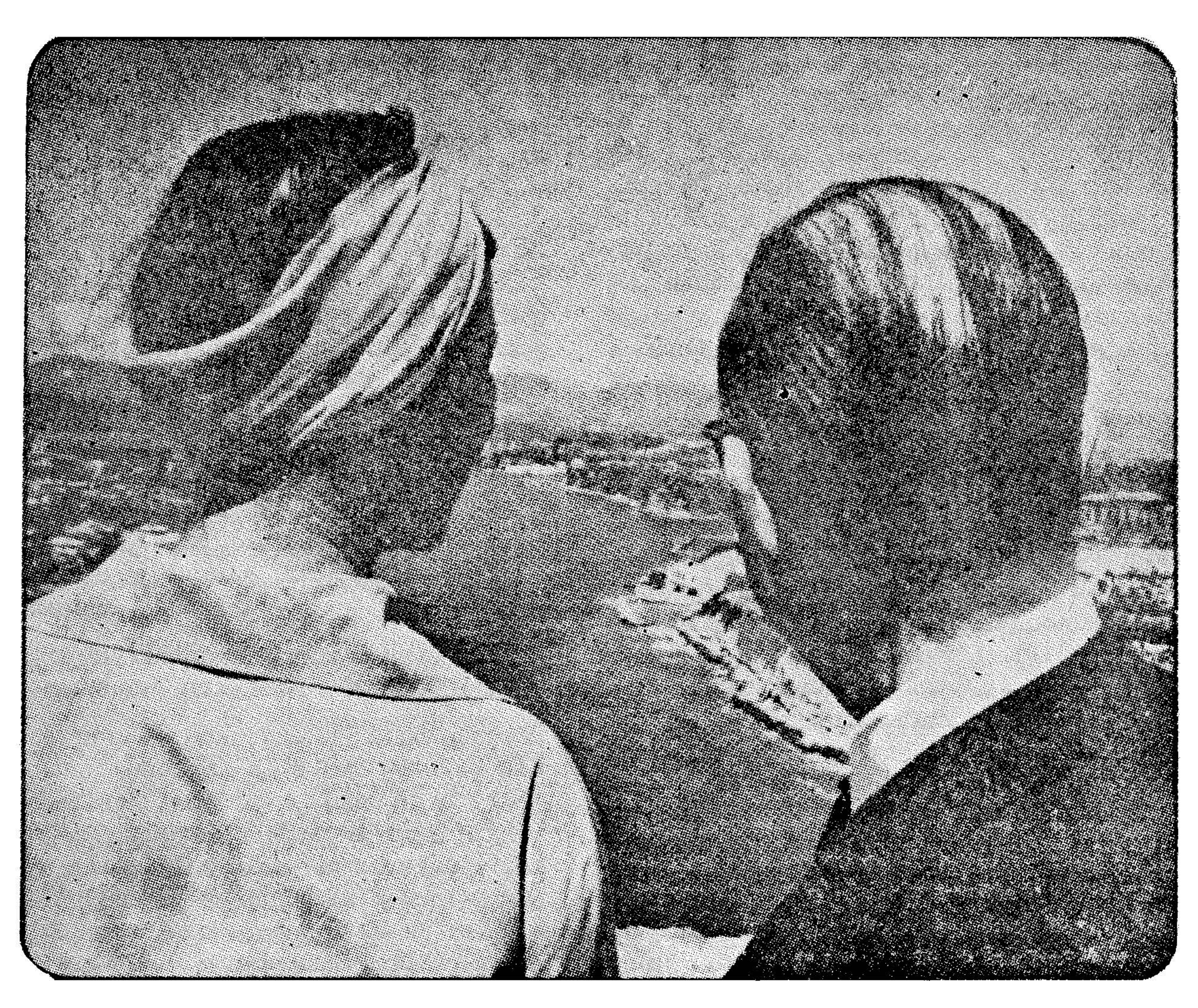
عندما قابلته ثانية ، في تشرين ، كنت قد صفيت ماضي (١). وانخرطت من دون تحفظ في قصتنا . وكان على سارتر ان يذهب قريبا للخدمة العسكرية . وفي انتظار ذلك كان في اجازة . وكان يسكن في شارع سان جان عند جديه شويتزر ، وكنا نتلاقى في الصباح ، في اللكسمبورغ الرمادي والذهبي . ولم نكن نفترق الا في ساعة متأخرة جدا من الليل . كنا نمشي في باريس ، وكنا نتابع كلامنا ، عن انفسنا ، عن علاقتنا ، عن حياتنا ، وعن كتبنا القادمة ، وكنا نحدد النقاط . واليوم يبدو لي ان اهم ما كان يدور في هذه الاحاديث ، لم تكن الاشياء التي كنا نقولها بقدر ما كانت تلك التي كنا نعتبرها « مستجابة » ولم تكن حقا كذلك : لقد كنا مخدوعين في كل شيء ، ولكي نحدد انفسنا يجب ان نستعرض هذه الاخطاء لانها كانت تعبر عن واقع : واقع وضعنا .

ولقد سبق لي ان ذكرت ان سارتر كان يعيش ليكتب ، وكان قد قطع على نفسه عهدا بان يكون شاهدا لجميع الاشياء وان يتصرف بها على ضوء الضرورة . اما انا فقد كنت مجبرة على ان اعير وعيي لروعة الحياة المتنوعة . وقد كان علي ان اكتب لانتزع وعيي من الزمن ومن العدم . وكانت هذه المهمات تفرض نفسها علينا بحتمية كانت تكفل لنا الانجاز . وكنا نتبنى التفاؤل « الكنتي » من دون ان ننص على ذلك لانفسنا : يجب عليك ، اذن تستطيع . وبالفعل ، كيف يتسنى للارادة ان تشك في نفسها حتى تتقرر تتأكد ؟ انه اذن شيء واحد ، ان يراد وان يعتقد . ثم اننا كنا وثقنا بالعالم وبانفسنا ، اما المجتمع ، في حالته الحاضرة ، فقد كنا ضده . ولكن هذا التضاد لم يكن فيه شيء من الشراسة . لقد كان يقتضي تفاؤلا متينا . كان ينبغي ان يصنع الانسان من جديد ، وهذا الصنع كان جزئيا عملنا . ولم نكن نتصور ان نشارك في الخلق بطريقة غير الكتب . فالاعمال العامة كانت تضجرنا.

ولكننا كنا نحسب ان الحوادث تجري حسب رغباتنا من دون ان يكون علينا ان نتدخل بها . وعلى هذه النقطة ، كنا ، في الخريف من عام ١٩٢٩ ، نشاطر اليسار الفرنسي كله في الارتياح . فالسلام كان يبدو انه مؤكد نهائيا وانتشار الحزب النازي في المانيا لم يكن يمثل سوى بداية حادث لا اهمية له . والاستعمار سيصفي امره في فترة وجيزة . فالحملة التي قام بها غاندي ، والانتفاضة الشيوعية في اندونيسيا كانا يضمنان السلام . والازمة الهائلة الفريدة التي كانت تهز العالم الراسمالي كانت تنبيء ان هذا المجتمع لن يصمد طويلا. وكان يبدو لنا اننا بدأنا نعيش العصر الذهبي الذي كان يشكل في نظرنا حقيقة التاريخ الخفية والتي كانت تكتفي بان تكشفه .

وكنا نجهل وزن الواقع على جميع مستوياته . ففي كل نشاط ، تتكشف حرية ما ، وخاصة في النشاط الفكري ، لانها تترك مجالا ضيقا للتكرار . ولقد عملنا كثيرا ومن دون هدنة . كان علينا ان نفهم

(١) رويت قصة هذه التصفية في « مذكرات فتاة رصينة »



سارتر وسيمون ده بوفوار : « ان تفاهمنا قائم ما دمنا على قيد الحياة»

وان نكتشف من جديد . وكان لنا من الحرية حدس عملي غير قابل للرفض . وخطأنا كان يكمن في اننا لم نحصرها فـي حدودها الدقيقة ولقد اخذ احدنا بالاخر على غرار حمامة « كانت » ، فان الريـح التي تصمد لها ، بدل ان تعيق تحليقها ، تسندها . فالشيء الممنوح كان يبدو لنا كمادة لمجهوداتنا لا كتكييف لها . كنا نفكر باننا لا نتوقف على شيء. وهذا التكبر الروحاني كان مرجعه اولا الى عنف مشاريعنا . ومثله في ذلك مثل عمانا السياسي . ان من يكتب ويخلق لا يجرؤ قط على ان يقوم بهذه المغامرة اذا لم يكن يتصور انه سيد نفسه المطلق وسيد غاياتـه ووسائله ، وجرأتنا كانت لا تنفصل عن الاوهام التي كانت تسندها ، وكانت الظروف تيسرهما معا . ولم يكن هناك اي عائق خارجي يجبرنا على ان نندفع ضد انفسنا . كنا نريد ان نعرف ، وان نعبر . ووجدنا اننا منخرطان حتى الخناق في هذه الطريق وكانت حياتنا تحقق آمالنـا بدقة شديدة حتى انه كان يبدو لنا اننا نحـن اللذان اخترناها وكنـا نتنبأ باننا سوف نخضعها دائما لغاياتنا . والخطر الذي كان يساعدنا كان يحجب عنا بؤس العالم . ومن جهة اخرى لم نكن في صميمنا نشعر بقيود تربطنا . لقد احتفظت بعلاقات طيبة مع اهلي ، ولكنهم فقـدوا كل سلطة علي . ولم يعرف سارتر قط والده . ولم تكن امه ولا اولياؤه يجسدون في نظره القانون . وبمعنى اخر كان كلانا بلا عائلة ، وكنـا قد صببنا هذا الوضع في مبدأ . وكنا قد تشجعنا بعقلانية ديكارت التي نقلها الينا « آلن » والتي اعتنقناها بالذات لانها تناسبنا . ولم يكن هنالك اي وسواس ، ولا اي احترام ، ولا اية ملازمة عاطفية تمنعنـا ان نتخذ قراراتنا على ضوء العقل ورغباتنا . ولم نكن نرى في انفسنا شيئا من الكثافة او الاضطراب . كنا نعتقد اننا كنا وعيا مجردا وارادة صافية . وقد قوى هذا الاعتقاد الحماسة التي كنا نرصدها للمستقبل. ولم نكن مستعبدين لاية مصلحة مجددة ما دام الحاضر والماضي ينبغي ان يتجاوزا نفسيهما بلا انقطاع . ولم نكـن نتردد في ان نحاكم جميع الاشياء ونحاكم نفسينا كلما كانت الظروف تدعونا لذلك . كنا ننتقـد ذاتنا . وكنا ندينها بيسر لان كل تبديل كـان يبدو لنـا تقدمـا . ولما كان جهلنا يخفي عنا معظم المشكلات التي كان من الواجب ان تقلقنـا، فقد كنا نكتفي بهذه المراجعات وكنانعتبر اننا جسوران .

كنا نمشي طريقنا من دون اكراه ، ومن غير عقبة ولا ارتباك ولا خوف، ولكن كيف كان يمكننا الا نعثر على الاقل بحواجز ؟ ذلك ان جيوبنا كانت في الحقيقة مسطحة جدا . كنت اربح معيشتي بتقتير . وكان سارتـر يصرف من ارث صغير ورثه من جدته لابيه . كانت المخازن تطفـح باشياء ممنوعة . وكانت امكنة الترف مسدودة في وجهينا . وكنا نواجه هذه الممنوعات باللامبالاة وحتى بالاحتقار . ولم نكـن من النساك على الاطلاق . اما اليوم فقد كانت الاشياء التي في متناول يدي والتي كنت المسها خصوصا هي التي تحمل ثقل الواقع ، وكان سارتر شبيها لي في ذلك . وكنت استسلم لرغباتي واهوائي ، حتى لم يعد في ما افرط بـه في رغبات عابثة . فلماذا ترانا نتأسف لعدم ركوبنا سيارة في الوقـت الذي كنا نقوم ـ ونحن نتنزه على قدمينا ، على طول بحيرة سان مارتان او على محطات بيرسي ـ باكتشافات كثيرة ؟ وعندما كنا نأكل في غرفتي خبزا وكبدة « ماري » الدسمة ، وعندما كنا نتعشى في مطعم دوموري الذي كان سارتر يحب رائحة بيرته الثقيلة وكرنبه المخمر ، لم نكن نشعر اننا محرومان من شيء . وفي المساء ، في «الفلستف» و «الكوليجين» كنا نشرب الوانا كثيرة من الخمر الرخيص . وكنت احب كثيرا نبيذ

العسل الفيكنس وكوكتيل الشمش الذي كان من خصوصيات « بيك دوغاز » بشارع مونبارناس ، فماذا كان يستطيع ان يقدم لنا مقهى ريتز اكثر من ذلك ؟ لقد كانت لنا اعيادنا . وذات مساء في الفيكنس، اكلت دجاجة عنبية بينما كانت جوقة على مدرج تعزف لحنا شائعا ، وكنت اعلم ان هذه المادبة لم تكن لتبهرني لو لم تكن فريدة ، وحتى مواردنا المتواضعة ، كانت في خدمة سعادتي . ثم اليست المتعة المباشرة هي التي نبحث عنها في الاشياء الثمينة ؟ انها تساعد على ان تكون واسطة مع الاخر . وسحرها انما يضفيه عليها سحرة اخرون . وبالنظر الى تربيتنا القاسية وصرامة التزامنا الفكري ، كان رواد الفنادق الفخمة والرجال الذين يرتدون اللباس الاسباني والنساء ذوات الفرو والدوقات واصحاب الملايين لايفرضون انفسهم علينا . بل اننا كنا نعتبر هذا العالم الجديد ـ الذي كان يستغل عهدا كنا نشجبه ـ ثقلا للارض. كنت احس تجاه هؤلاء جميعا بشفقة ساخرة . وعندما كنت امر امام ابواب فوكس او ماكسيمس التي لايمكن اجتيازها ، كنت اقول لنفسي ان المبعدين هم أولئك المبتورون عن المجموع ، المنفيون في ترفهم وانانيتهم . وفي العموم لم يكونوا موجودين بالنسبة لي . فمميزاتهم وترفهم لم تكن تنقصني اكثر مما كانت السينما والراديو ينقصان اليونانيين في القرن الخامس .

ولكننا لم نكن نثور ، لاننا كنا نعلم ان الاشخاص المعتبرين لم يكن عندهم شيء ليعلمونا اياه . وفسادهم الفخم لم يكن يغطي الا فراغا .

لم يكن شيء اذا ليحدنا ، ولا شيء يستعبدنا . فعلاقاتنا بالعالم ، كنا نحن اللذين نخلقها . والحرية كانت جوهرنا بالذات وكنا نمارسها يوما تلو الاخر بنشاط كان يحتل مكانا كبيرا في حياتنا : التسلية . وكان معظم الازواج الجدد يعوضون باللعب والاساطير فقر ماضيهم المشترك . وكنا نركض اليهم باندفاع متزايد بمقدار مزاجنا النشيط وعيشنا الموقت في البطالة وسواء كانت اختراعاتنا مهازل او تقليدا او امثالا ، فقد كان لها دورها المحدد . كانت تحمينا من روح الوقار هذه التي كنا نرفضها بالقوة نفسها التي كان يرفضها نيتشه ولاسباب متشابهة. ولقد كانت تخفف العالم اذ تلقيه في الخيالي وتتيح لنا ان نبقيه على مسافة منا .

ومن بيننا نحن الاثنين كان سارتر اكثرنا غنى . كان يؤلف اغاني شعبية واغاني للاطفال وقصائد هجاء وقصائد غزلية وخرافات سريعة وجميع انواع القصائد السريعة . واحيانا كان يغنيها على انغام شخصية ولم يكن يحتقر لا الجناس ولا الاشياء التقريبية . كان يتسلى بالجناس وبترداد الحروف في جملة واحدة . لقد كانت طريقة ليتعود على الكلمات ويستغلها وفي الوقت نفسه يزيح عنها ثقلها اليومي . وكان قد استعار من « سينج » خرافة « المهرج » التائه الابدي الذي كان يقنع بقصص جميلة خيالية تفاهة الحياة .

وكانت صحتنا قوية ، وكانت لدينا استعدادات مرحة . ولكنني كنت لا اطيق المعاكسات . وكان وجهي يتغير ، وكنت انغلق على نفسي واحرد، وكان سارتر ينسب لي شخصية مزدوجة . ففي الاوقات العادية كنت القندس ، ولكن في بعض الاحيان كان هذا الحيوان يتنازل عن مكانه لمرأة شابة مغيظة بعض الشيء : الانسة بوفوار . وكان سارتر يحيك حول هذا الموضوع تنوعات كانت تنتهي دائما بان تسرني . اما هو ، فقد كان يتفق له غالبا ـ في الصباح عندما يكون الضباب كثيفا في رأسه، او عندما تدفعه الظروف الى الخمول ـ ان ينصب عليه الاحساس بعدم اللزوم ، فكان يتراكم على نفسه كانما كان يريد ان يحد من سيطرته ، وكان في هذه الحالة يشبه فيل البحر الذي كنا قد شاهدناه في حديقة الحيوانات والذي كان الله قد فتت نفسنا ، وكان حارس قد القى في خرطومه سطلا مليئا بالسمك الصغير ، ثم قفز على بطنه ، واذ اكتسحته هذه السمكات الصغيرات ، رفع فيل البحر نحو السماء عينيه الصغيرتين والتائهتين وكان يخيل ان هذه الجثة الضخمة من اللحم كانت تحاول من خلال هذا الثقب ، ان تحول نفسها الى ابتهال . ولكن حتى هذه المضغة من الكلام كانت ممنوعة عليه . وكان الوحش يتثاءب ، وكانت دموع تسيل على جلده الزيتي . وكان يهدهد رأسه ثم استرخى منهزما .وعندما كان الحزن يجلل وجه سارتر ، كنا نزعم ان روح فيل البحر البائسة قد حلت فيه . وكان يتمم هذا التعبير بان يرفع عينيه الى السماء ، ويتثاءب ويبتهل من دون كلام . وكان هذا التمثيل يوقظ بهجته . وهكذا كانت امزجتنا لا تبدو لنا وكأنها قدر تعززه اجسادنا، ولكن كأقنعة نرتديها بدافع الفساد ونخلعها عن انفسنا بارادتنا . وفي فترة صبانا كله ، وحتى مابعده ، كنا نندفع الى الدراما ـ البسيكولوجية المقتضبة كلما كان علينا ان نواجه مواقف بغيضة او صعبة ، كنا نبد لها وكنا ندفعها الى حدها الاقصى وكنا نهزأ بها وكنا نستثمرها طولا وعرضا وكان هذا يساعدنا كثيرا على ان نسيطر عليها .

وبهذه الطرق كنا نأخذ وضعنا الاقتصادي واذ التقينا في باريس ، حتى قبل ان نحدد علاقاتنا ، منحناها على الفور اسما : هذا زواج لايشرك فيه الرجل امرأته بحقوقه .. وكنا نملك هوية مزدوجة ، فقد كنا عادة موظفين غير غنيين ، ومن دون اطماع ومكتفين بالقليل . وكنت احيانا اعتني بزينتي ، فنذهب الى دار للسينما في الشنزليزيه او الى مرقص الكوبول ، وكنا انئذ صاحبي مليارات اميركيين . ولم يكن المقصود من ذلك اطلاقا تمثيلة هيستيرية ، غايتها ان تقنعنا لساعات اننا كنا نذوق ملذات الموسرين ، ولكن ذلك كان يعني تقليدا يؤكد احتقارنا للحياة الباذخة ، وكانت حفلاتنا المتواضعة تملانا رضى ، ولم تكن الثروة تستطيع شيئا بالنسبة لنا : كنا نطالب بوضعنا ، ولكننا كنا في الوقت نفسه نقصد ان نهرب منه ، فالبرجوازيان الفقيران اللذان كناهما لم نكنهما حقا . ففي الوقت الذي كنا نمثل دورهما كنا نتميز عنهما .

ولقد رأينا كيف كنت اعتبر اعمالي الروتينية ومن بينها مهنتي في التدريس كانها تنكر ، فالتمثيل اذ يبعد حياتنا عن الواقع ، ينتهي بان يقنعنا بانه لايحتوينا ، اننا لانتسب الى اي مكان ولا اي بلد ، ولا اية طبقة ولا اية مهنة ولا اي جيل ، فحقيقتنا كانت خارج ذلك . كانت ترتسم في الازل ، والمستقبل هو الذي سوف يكشفها : لقد كنا كاتبين ، واي تحديد اخر لم يكن الا زيفا ، وكنا نفكر ان نتبع قاعدة الرواقيين القدامى الذين راهنوا بكل شيء على الحرية ، ولما كنا بالجسد والروح نلتزم العمل الذي كان يتوقف علينا ، فاننا كنا نتحرر من جميع الاشياء التي لم تكن تتوقف عليه ، ولكننا لم نكن لنزهد فيها ، بل كنا اشد فهما من ان نتقبل ذلك ، غير اننا كنا نضعها بين هلالين . هذه اللامبالاة ، وهذا الاهمال وهذا الاستعداد الذي كانت تسمح لنا به الظروف ، كان من المغري ان نخلطها مع حرية طاغية ، ومن اجل ان نقضي على هذه الخديعة، كان علينا ان نتخذ مسافات تجاه انفسنا : ولكننا لم نكن لنملك الوسائل لذلك ولا الرغبة على الاطلاق .

وكان من الممكن لنظامين ان ينيرانا : الماركسية وعلم التحليل النفسي. ولم نكن نعرفهما الا معرفة اجمالية فجة ، واني لاتذكر المعركة الحادة جدا في « البلزار » بين سارتر وبوليتزر الذي كان يود ان يرد سارتر الى صفته « البرجوازي الصغير » ، ولم يكن سارتر يرفض الصفة ، ولكنه كان يصر على انها لاتكفي لتحدد مواقفه . وكان يطرح مشكلة المفكر الشائكة ، المنحدر من البورجوازية ، القادر ، في نظر ماركس نفسه،على ان يتجاوز وجهة نظر طبقته . في اية ظروف ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ وكان شعر بوليتزر الاحمر يشتعل ، كان يتكلم بتدفق ولكنه لم يتوصل الى اقناع سارتر ، ومهما يكن من امر فقد كان بوسع سارتر ان يستمر في منح الحرية حظها مادام لايزال يعتقد بها الان ،ولكن تحليلا جادا كان يمكن ان يقلص الفكرة التي كنا نكونها عنهما ، فعدم اكتراثنا بالمال كان ترفا يمكن ان نمنحه لنفسنا لاننا كنا نملك منه مافيه الكفاية بحيث لم نكن نشكو العوز ولم نكن مقسورين على القيام باشغال شاقة ، ونحن مدينان بتفتحنا الفكري لثقافة ومشاريع هي في متناول طبقتنا وحدها . لقد كان وضعنا كمثقفين من مثقفي البورجوازيين الصغار هو

الذي يدفعنا الى الاعتقاد باننا غير مقيدين بشرط .

فلماذا هذا البذخ بالذات بدلا من سواه ؟ لماذا بقينا متيقظين بدلا من ان ننام في اليقين ؟ لقد كان باستطاعة علم النفس التحليلي ان يمنحنا اجوبة لو اننا استشرناه . لقد بدأ هذا العلم يغزو فرنسا وكانت بعض مظاهره تهمنا ، ففي الامراض النفسية ـ العقلية كانت « غدة جورج دوماس » الموحية تبدو لنا ـ كما تبدو لمعظم اصدقائنا ـ غير مقبولة. كنا نتقبل برضى الفكرة القائلة بان الامراض العقلية ، والحالات العصبية واعراضهما ذات تفسير يرتد الى طفولة المصاب : ولكننا كنا نتوقف هنا، اذ كنا نرفض العلم النفسي التحليلي كمنهج لسبر اغوار الانسان الطبيعي، لم نكن قد قرأنا لفرويد سوى كتبه في « تفسير الاحلام » و « الامراض العقلية للحياة اليومية » وكنا قد ادركنا الحرف بدل الروح ، فقد اجفلتنا هذه الكتب برموزها العقائدية وبتداعي الافكار الذي كانت تتميز بها . وكانت جنسية فرويد الجامعة تبدو لنا هذيانا ، وكانت تصدم بروتستانتيتنا . وكنا نرى ان نظرية فرويد ، بسبب الدور الذي تسنده الى اللاوعي ، وبصلابة تفسيراتها الالية ، كانت تسحق الحرية الانسانية : ولم يكن من احد يرشدنا الى توفيق ممكن ، ولم يكن باستطاعتنا ان نكتشفه . وبقينا مجمدين في موقفنا العقلاني والارادي ، وكنا نفكر انه لدى الانسان الطبيعي تنتصر الحرية على عواقب الجروح والتعقيدات والذكريات والتأثيرات ، واذ كنا طليقين عاطفيا من طفولتنا ، فقد بقينا نجهل طويلا ان هذه اللامبالاة تفسر بطفولتنا نفسها .

واذ كانت الماركسية وعلم النفس التحليلي لم يؤثرا فينا الا قليلا ،بينما كان عدد كبير من الشبان يتبنونهما ، فليس ذلك فقط لاننا لم تكن لدينا عنهما الا مبادىء اولية ، ولكن لاننا كنا لانرغب في ان ننظر الى انفسنا، من بعيد ، بعيون اجنبية : كان يهمنا اولا ان نتطابق مع انفسنا .

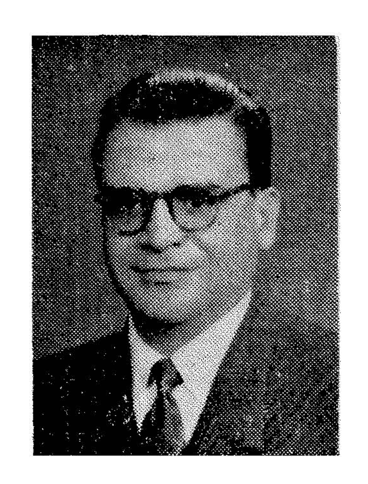
وبدلا من أن نرسم نظريا حدودا لحريتنا ، كنا نهتم عمليا بان نحميها لانها كانت في خطر .

وحول هذه النقطة ، كان ثمة فرق كبير بين سارتر وبيني . وكان يبدو لي اعجوبة ان انتزع نفسي من ماضي ، وان اكتفي بنفسي وان اقرر شؤوني . وكنت قد امتلكت مرة واحدة والى الابد استقلالي الذاتي. ولن يكون ثمة شيء ليسلبني اياه . اما سارتر فلم يكن يدخل الا مرحلة من وجوده كرجل كان قد تنبأ بها منذ زمن طويل باشمئزاز وكان في بدء فقدانه لا مسؤولية صباه الاول . كان يدخل الى عالم البالغين البغيض ، وكانت حريته مهددة لاضطراره اولا الى ان يقضي ثمانية عشر شهرا في الحياة العسكرية . ثم ان التدريس كان يترصده . وكان قد وجد مهربا له اذ كانوا يطلبون الى اليابان قارئا للفرنسية ، وكان قد وضع طلبه لتشرين ١٩٣١ ، وكان ينوي ان يبقى هنالك سنتين ، وكان يأمل ان يتعرف الى غربات جديدة ، وكان على الكاتب وراوي القصص بالنسبة له ان يشبه « مهرج السينج » فهو لايتوقف في النهاية في اي مكان ، او بالقرب من اي شخص . ولم يكن سارتر يؤمن بوحدة الزواج، وكان يسر بعشرة النساء اللواتي يراهن اقل سخرية من الرجال ، ولم يكن يقر ، وهو في الثالثة والعشرين من عمره ، ان يرفض الى الابد تنوعهن الجذاب .. كان يشرح لي قائلا وهو يستعمل تعبيرا يعز عليه ، « ان العلاقة بيننا تعني حبا ضروريا ، وينبغي ايضا ان نعرف حبا غير لازم » ولقد كنا من نوع واحد ، وكان تفاهمنا سيظل قائما مادمنا على قيد الحياة ، ولا يمكن لاي غنى موقت ناتج عن لقاءات مع كائنات مختلفة ان يعوض عنه ، وكيف كان بامكاننا ان نتجاهل بوعي سلم الاندهاشات والحسرات والحنين والمسرات التي كنا مؤهلين للاحساس بها ؟ كنا نفكر بذلك طويلا اثناء نزهاتنا . وذات مساء ذهبنا مع نيزان وزوجته لنشاهد « العاصفة على اسيا » في الشنزليزه . وبعد ان فارقناهما نزلنا مشيا الى حدائق « الكاروسيل » ، وجلسنا على مقعد حجري مستندين الى احد اجنحة اللوفر ، وكان ثمة درابزين منفصل عن الحائط بمسافة ضيقة : وفي هذا القفص كان قط يموء ، كيف استطاع ان ينزلق الى هنا؟ لقد كان اكبر حجما من ان يستطيع الخروج منه. وكان المساء يهبط حين وتقدمت امرأة وبيدها كيس من الورق فاخرجت منه فضلات اطعمت بها القط وهي تداعبه برفق . وفي هذه اللحظة اقترح سارتر : « لنوقع عقدا لسنتين » ، وكان العقد يمكنني من ان اتدبر امري لابقى في باريس خلال هاتين السنتين فنقضيهما في صميمية شديدة الى ابعد مايمكن ، وبعد ذلك كان ينصحني بان اطلب انا ايضا وظيفة في الخارج بحيث نبقى منفصلين سنتين او ثلاثا . ثم نلتقي في مكان ما على الارض ، في اثينا مثلا ، لنستانف في فترة تطول او تقصر حياة مشتركة بعض الشيء، فابدا لن نصبح غريبين احدنا عن الاخر ، وابدا لن ينادي احدنا الاخر عبثا، ولن يكون ثمة ما يفوق هذا التحالف قيمة، على انه ينبغي الا ينحدر الى قسر او عادة . وكان علينا بأي ثمن ان نحفظ من هذا الفساد . ورضيت ، والفراق الذي كان يواجهه سارتر كان من دون شك يرعبني ولكنه كان ينمحي في الابعاد ، وكنت قد اتخذت لنفسي قاعدة بان لااغرق نفسي بالهموم المسبقة . فكلما كان الخوف يلم بي كنت اعتبره ضعفا وكنت اجهد بان احده ، وكان يعينني في ذلك ماكنت احسه من صلابة في كلمات سارتر ، فالمشروع معه ، ليس قط ثرثرة مشكوكا بقيمتها بل لحظة من الحقيقة . فان كان يقول لي ذات يوم « اللقاء بعد اثنين وعشرين شهرا بالضبط في الساعة السابعة عشرة عند الاكروبول تأكدت اني سأجده عند الاكروبول في الساعة السابعة عشرة بالضبط ، بعد اثنين وعشرين شهرا . وبصورة عامة ، فان أية مصيبة لن تلحقني بسببه ابدا ، الا اذا مات قبلي .

ترجمة عايدة مطرجي ادريس



أبو المعاطي أبو النجا



فلسفة الأدب عند سارتر

بقلم الدكتور محمد غنيمي هلال

الخاصتان الجوهريتان لفلسفة الادب عند سارتر تنحصران في ان الادب الذي يدعو اليه هو ادب التزام اولا، ثم هو بعد ذلك ادب مواقف . وحول الالتزام تدور اكثر قضايا سارتر العامة في فلسفة الادب ، وحول المواقف تتركز اكثر الخصائص الفنية التي تتطلبها دعوة الالتزام .

واذا التمسنا تعريفا عاما للادب الملتزم عند سارتر فعلينا ان نرجع الى هذه الجمل التي نترجمها من مقال له عنوانه : تأميم الادب : « لاشك ان العمل الادبي واقع اجتماعي ، وعلى الكاتب – حتى قبل ان يتناول القلم – ان يكون على اقتناع به ، وحقا عليه ان تتخلل المسؤولية كل جوانب نفسه ، فهو مسؤول عن كل شيء : عن الحروب الكاسبة او الخاسرة ، وعن صنوف التمرد وانواع الردع ، وهو شريك الظالمين اذا لم يكن حليفا طبيعيا للمظلومين ، لا لانه كاتب فحسب ، بل ولانه كذلك انسان ، وهذه المسؤولية عليه ان يحياها وان يريدها (وبالنسبة له يجب ان تكون الحياة والكتابة شيئا واحدا – لا من اجل ان الفن انقاذ للحياة ، ولكن لان الحياة تعبير عن مشروعات ، وقد اختار هو الكتابة مشروعا له .) ... وعليه ان يلتزم في الحاضر فليس له ان يتنبأ بمستقبل بعيد يمكن ان يحكم عليه بعد بمقتضاه ، ولكنه عليه ان يتعلق بالمستقبل القريب اولا فأول ... وليخلق الحاجة الى العدالة والحرية والتضامن ، وليجتهد بعد ذلك في اشباع هذه الحاجات ... لم اعتقد قط ان المرء ينتج بالمشاعر السيئة ادبا طيبا ، ولكني اعتقد ان المشاعر الصالحة ليست معطاة سلفا ابدا ، وعلى كل امرىء بدوره ان يخترعها » . ولا يصح ان تستهوي الكاتب النزعات الفردية ، بل عليه ان يمثل ذاتية الوعي الاجتماعي. ذلك ان الكاتب يخوض نفس المغامرة التاريخية التي يخوضها جمهوره العيني ، وموقفه موقفهم ، متى وضع في حسبانه الا تطغى ابدا مطالب فئة او طبقة على مطالب غيرها من الفئات والطبقات . وتوحد الكاتب مع قرائه في المغامرة التي يصورها في ادبه يحمله على ان يتحدث عن نفسه في حديثه عنهم ، ووفقا لتعبير سارتر ، لن تدفعه – حينئذ – « كبرياء ارستقراطية من أي نوع على ان يأبى اتخاذ موقف مما يجري في مجتمعه ، ولهذا لن يستهويه التحليق فوق عصره ليشهد بما هو عليه امام الابدية » ؟ بل يصور شخصياته الادبية مغمورة في وعي العصر ومشكلاته ويبرأ من النزعة الفردية التي تحمل كثيرا من الكتاب على وصف جوانب نفسية معزولة ، لايجد فيها القارىء سوى نفسه بوصفها وحدة مستقلة عن المجتمع والاسرة والوطن، وهنا يذكر سارتر مؤلفات الكتاب الذين يروضون القارىء ضد اسرته او قومه ، بدفعه الى عبادة الذات ، او الخضوع للاهواء الفردية ، ويسمى ادبهم ادب « التنصل » . فالكاتب على وعي اجتماعي يشارك به في مسائل عصره . يقول سارتر : « اذا توصل المرء الى التفكير في ان المرء لايهرب من طبقته بمشاعره الجميلة ، وانه لا وجود في اي مكان لشعور ذي امتيازات ، وان الاداب ليست اداب نبل طبقي، واذا فهم ان خير وسيلة يصير بها المرء مغبونا في عصره ان يستدبره ، او ان يزعم انه يعلو عليه ، وان المرء لايتعالى بعصره حين يهرب منه ، بل حين يواجه التبعة فيه بقصد تغييره ، أي حين يتجاوزه الى المستقبل الاقرب ؟ حين يفهم ذلك كله ، يكتب للجميع ، ومع الجميع ، لان المسألة التي يبحث عنها بوسائله الفنية هي مسألة الجميع » .

ومن المشهور الذي لانريد ان نطيل فيه هنا ان سارتر يعفي الشاعر من الالتزام ، شأنه في ذلك شأن جمهرة نقاد الغرب . ويعتمد في ذلك على مفهوم الشعر الغنائي الحديث فالشاعر يعتمد على الصور ، لا على الشخصيات والاحداث، وتعتمد الصور على قوتها الايحائية في الالفاظ والجمل ، على حسب موسيقاها او على حسب دلالاتها في القرائن ، او على تراسل الحواس في معانيها ، وما الى ذلك من الوسائل التي بسطها الرمزيون . وبذلك تصبح الكلمات في التصوير الشعري اشبه بالالوان في الرسم ، او الانغام في الموسيقا ، فتسيطر على العواطف ، وتنفذ فيها ، وتصبح بذلك لها كثافة الاشياء ، كلوحة الرسام . وتتعدد دلالاتها الى مالا نهاية له كالاشياء ، فتطغى بذلك من كل جهة على العاطفة التي أثارتها . فاللغة الشعرية ليست في نفسها وسيلة لمعان تخدمها ، ولكنها غاية في ذاتها . ذلك ان الشاعر يخدم الكلمات اكثر مما يستخدمها ، ويقصر التركيب النحوي كما تقصر الدلالات الوصفية للغة ، عن أن تفسر سر التصوير الجمالي في الشعر ، على حين يشف النثر في يسر عن قصد المتكلم . ولتوضيح ذلك نضرب مثالا ما اذا قلنا : الى اين ذهب الخادم ؟ فان قصدنا يتضح في يسر ، لان الكلام وسيلة لمعنى محدد . ولنقرن هذا المثال بهذا الاستفهام الشعري الذي يورده «سارتر » ، مستشهدا ببيتين للشاعر الرمزي الفرنسي « رامبو » ، ترجمناها في هذا البيت :

يا للفصول ! ويالشم قصور ! من لي بنفس غير ذات قصور؟!

ثم يعلق سارتر على هذا الاستفهام الشعرى قائلا :

« ليس ثم مسؤول يتوجه اليه الشاعر بالاستفهام ، ولا سائل ، اذ الشاعر غائب وراء تعبيره ، ولا يسمح الاستفهام هنا بجواب ؛ او بالاحرى : في الاستفهام نفسه الاجابة . او هل هو استفهام تقريري ؟ لكن من الحمق الاعتقاد في ان



« رامبو » اراد ان يقول ان كل الناس ذوو نقائص ، او على حد تعبير اندريه بريتون في شأن « سان بول رو » : « لو اراد ان يقول ذلك لقاله ، وفي الوقت نفسه ، لم يقصد الى بيان معنى اخر سوى هذا . فلم يفعل سوى ان صاغ استفهاما مطلقا ، ومنح تعبيرا جميلا منبعثا من روحه وجودا استفهاميا ، وبذا صار الاستفهام شيئا من الاشياء . . » ولا ينبغي ان نفهم من ذلك ان سارتر يقطع كل صلة بين الشاعر والحياة . فقد يكون مبعث التجربة الشعرية الانفعال والعاطفة الذاتية نفسها ، ثم يقول سارتر : « ولم لا يكون مبعثها كذلك الغضب ، والحنق الاجتماعي ، والحفيظة السياسية ، ولكن كل هذه العواطف لا تتضح دلالتها في الشعر ، كما تتضح في رسالة هجاء او رسالة اعتراف » . فوسائل الشاعر الفنية تجعل عمله غير اجتماعي بطبيعته ، على نقيض الكاتب في قصصه او مسرحياته مثلا .

ولحرية الكاتب ـ عند سارتر ـ صلة بموضوع نشاط الكاتب ، وبكمال العمل الادبي في نواحيه الفنية ، في وقت معا . فالحرية من جهة تستلزم المسؤولية في وعي الكاتب الاجتماعي كما قلنا ، ومن جهة اخرى ، تتطلب هذه الحرية الا يفرض على الادب شيء خارج عن نطاقه ، فلا يصح ان يسخر الادب لغاية دينية او مذهبية ، لئلا ينقلب الى دعاية ، ولئلا يفقد الكاتب بذلك اصالته . وهذا هو معنى الاعتداد بالعمل الادبي « غاية مطلقة » ، والاعتداد بالانسانية كذلك من خلال العمل الادبي . ويتضمن ذلك حرية القاريء المطلقة . والحرية المطلقة عند سارتر هي الحرية المستقلة التي تحمل في ذاتها مبرر وجودها . ولهذا لا يصح ان يثير الكاتب في قارئه انفعالات الرهبة او الاطماع او الغضب ، او حب الذات ، او الضغينة ، والاهواء التي يظل القاريء معها ذا ارادة سليبة . « فاذا ارتاب القاريء في ان الكاتب انما كتب ما اكتب عن اهوائه ومن اجل اهوائه ، فلا تلبث ثقة القاريء ان تتلاشى ، فيدخل العمل الادبي في سلسلة الامور الموجهة سلفا وجهة تحكمية » . والكتابة بمثابة تعاقد حر كريم بين القاريء والكاتب ، اساسها الثقة المتبادلة بينهما ، ولا يتصور بحال ان يطلب الكاتب من القاريء ـ في عمل فني ناضج ـ ان يسوغ استخدام الحرية في اجازة الظلم ، او تصويب الاستعباد . ويتحدى سارتر خصومه ان يذكروا له قصة واحدة جيدة في الادب العالمي كانت غايتها خدمة الاضطهاد ، او كتبت ضد السود ، او ضد العمال ، او ضد الشعوب المحتلة . ويقول سارتر : « من الممكن ان تتخيل قصة جيدة مؤلفها امريكي اسود ، حتى لو كانت تفيض ببغض البيض ، اذ حريه جنسه هي التي ينادي بها من وراء هذا البغض . وبما انه يدعوني لاتخذ موقفا كريما ، فلن احتمل ـ وانا على وعي بحريتي الخالصة ـ ان اكون بعض هذا الجنس الظالم ، بل اقف ضد الجنس الابيض ، بل ضد نفسي انا بوصفي جزءا منه ، لاهيب بالاحرار جميعا كي يطالبوا بتحرير ذوي الالوان . اذ في اللحظة التي اشعر فيها بان حريتي مرتبطة بحرية الاخرين من الناس رباطا لا ينفصم ، لا يمكن ان يتطلب مني ان استخدمها في تصويب استعباد بعضهم لبعض » .

وليس من الضروري ان يبحث الكتاب معا او منفردين عن مذهب فكري يؤدون من خلاله رسالتهم الادبية ، بل يجب ان يكونوا من المرونة ، ويسر التجاوب مع الحالات الاجتماعية ، بحيث يظل ادبهم هو المذهب الفكري في ذاته ، عن غير متابعة لما هو خارج عن دائرته ، لان الادب الملتزم يؤلف « المجموعة التركيبية لكل ما استطاع العصر ان ينتجه كي يستنير ، دون اغفال للموقف التاريخي وللمواهب » . وهذه المجموعة التركيبية التي يتألف منها الادب ذات قطاعات مختلفة في العمل الادبي . فبعض هذه الاعمال يقف عند الحلول الواضحة للظواهر ، وبعضها الاخر يتعمق الى ابعد من هذا الظاهر في حلول عميقة ، تجمعها كلها « الوحدة الخالقة للعمل الادبي » ، وهو الخلق الحر . ويضرب سارتر لذلك مثلا قصة « الطاعون » لالبير كامو ، فهي في وصفها السطحي وصف رائع لمدينة اصيبت بالطاعون ، ووراء هذا الظاهر معان عميقة ، فيمكن ان تكون تصويرا لحياة الفرنسيين ايام احتلال الالمان لبلادهم ، واعمق من هذا ان تكون رمزا لموقف الانسان في المجتمعات الحديثة ، وهذا الموقف بذاته متعدد المعاني ، وتتضح هذه المعاني اكثر لو وازن القاريء بين قصة الطاعون ، وبين المسرحية التي حول البير كامو نفسه قصته اليها بعنوان « حالة الحصار » واصدرها عام ١٩٤٨ ، وهذا التعدد للمعاني في نطاق وحدة العمل الادبي الخالقة ، يشبه التناقض في دائرة الوحدة التجميعية ، شأنه شأن الروح ، في اعماقها المختلفة وفي وحدتها في آن ، ويدعوه سارتر : « الكلية المساوية الكلية » أي الكلية المجزأة . فالالتزام يستتبع حيوية العمل الادبي في ارتباطه بالعصر وملابساته وتوجيه الوعي فيه وجهة انسانية غير مشروطة . ولا يستلزم ذلك سطحية العمل الادبي ليقف عند نصائح مباشرة ، او سوق الحكم ، او التعبير عن النبيات الصالحة في صورة مواعظ ، لانها في ذاتها ، وعن طريق مباشر ، لا تخلق ادبا .

وينتج عما سبق الا يتوجه الكاتب الى القاريء بوصفه فردا من افراد العالم ، ولا للانسان المجرد في جميع العصور ، غير محدد بتاريخ ، كما يفعل كثير من الكتاب الذين يهملون مسائل عصرهم تعلقا بالخلود ، وخوفا من ان ينتهي ادبهم بانتهاء المسائل التي اتخذوها موضوعا

لكتابتهم . فالقيم التي لاترتبط بموقف تاريخي قيم هزيلة في ذاتها . فالوطنية مثلا في ذاتها كان يدعيها اوغل الاحزاب السياسية في الضلال . وقد ادعى « بيتان » انه خدم بلاده بتعاونه مع العدو . واظلم الناس لايمارى في معنى الحرية في ذاتها ، هذه الحرية المجردة « التي تنادى بها — على سواء — النازية وشيوعية ستالين و الديمقراطيات الرأسمالية » — على حد تعبير سارتر . فاذا حصر الكاتب نفسه في نطاقها ، فلن يضيق بكلامه احد ، ولن ينال به من انسان ، فقد منح سلفا كل ماطلبه ، ولكن الكاتب يظل بها في دائرة التجريد ، كأنه يتكلم في عراء قفر . فليست الموضوعات امام الكاتب سواء ، لانه — اراد ام لم يرد — يتحدث الى معاصريه وبني جنسه من طبقته أو أمته ، وان يكسب قضيته امام شهود غائبين في أبعد آماد المستقبل . وانما يكسبها او يخسرها هنا ، في صميم عصره ، وبين أبناء وطنه . فكيف يتحدث ذوو الالوان من الكتاب عن الحرية الخالدة مجردة من ملابساتها الاجتماعية ، وامامهم أبناء جلدتهم يسامون الخسف على يد البيض الذين يؤمنون بالحرية ايضا ، ولكن في معنى مختلف ، لانهم يؤمنون بها لانفسهم فحسب ؟ فالحرية في معناها التجريدي يلتقي عندها الظالم والمظلوم،ولا يبين اعداؤها من دعاتها الحقيقيين الا بتحديد الموقف .

وتحديد الكاتب لجمهوره ليس أساسا لتأدية الادب وظيفته في المجتمع فحسب ، ولكنه يتصل اقوى اتصال بالنواحي الفنية ، واختيار الشخصيات والاحداث والمعاني الجزئية التي يختارها الكاتب — ضرورة — على حسب الجمهور الذي يتوجه اليه ، والعصر الذي يعيشه ، ويعيش أحداثه ، ويعد نفسه مسؤولا عنه . وسنعود الى تفصيل شيء من ذلك حين نتحدث عن الموقف ومعناه عند سارتر. ولكن التزام الكاتب بجمهور خاص — بوصفه انسانا ومواطنا ومن طبقة خاصة — يتصل بقضايا اخرى تختص بموضوع نشاط الكاتب . فاذا أغفل الكاتب انه مرتبط بعصره ومندمج في التاريخ ، جريا وراء حلم الخلود في المستقبل ، فان الادب يقع في خطر التجريد . ويكون الادب تجريديا في نظر سارتر « اذا لم تتح له الاحاطة الشاملة بجوهره ، وذلك عندما يقتصر على وضع مبدأ استقلاله الصريح غير مبال في ذلك بموضوع نشاطه » . والقصد من الاستقلال هنا هو استقلاله عن العصر ومسائله في مضمونه ، فلا تناقض بينه وبين استقلال الادب عن كل مذهب خارج عن نطاقه ، فاستقلال الادب بالمعنى الاخير يقره سارتر ، بل يحتمه . فاذا فقد الادب استقلاله بالمعنى الاخير فانه يقع في خطر اخر يدعوه سارتر « الاستلاب » Aliénation وذلك عندما « يخضع للسلطة الزمنية ، او الى مذهب من المذاهب السياسية ، وبعبارة اوجز : عندما يعد نفسه هو وسيلة لا غاية مطلقة من كل قيد » . « ومن وجهة النظر هذه يتمثل لنا ادب القرن الثانى عشر (في فرنسا) في صورة ادب غير تجريدي ، ولكنه مستلب : فهو غير تجريدي ، اذ فيه يختلط المعنى بالصياغة ؟ فلا يتعلم المرء الكتابة الا ليكتب عن الله ، فكل كتاب من الكتب مرآة للعالم ، على قدر مايوصف هذا العالم بانه من خلق الله ؟ فالكاتب غير جوهري على هامش العمل العظيم . وهو مدح وتمجيد وقربان وانعكاس محض عن غير وعي بذاته . ولهذا السبب وقع الادب في حال الاستلاب ، أي بما انه — على اية حال — الانعكاس المحصن للهيئة الاجتماعية ،لهذا يظل على حال من الانعكاس غير الواعي بنفسه : فهو مرتبط ارتباطا انعكاسيا بالعالم الكاثوليكي ، ولكن بالنسبة للكاتب يظل هو الشيء المباشر . فهو يسترد ملكيه العالم ، ولكن بضياع نفسه » . وينتهي سارتر الى النتيجة السابقه من خلال تحليله لما يسميه منطق الادب من خلال تاريخ الادب في فرنسا . ففي حالة ادب القرن الثاني عشر السابقة كان الادب عينيا « لانه يتوجه الى جمهور خاص ، لان الكتاب كانوا من رجال الدين ، يكتبون لرجال الدين ، في موضوع الدين » ولكنه مستلب ، غير واع بنفسه . ثم انتقل من هذه الحال غير الواعية الى حال الوعي بنفسه ،أي حال التوسط الفكري . ولكنه في توسطه الفكري كان تجريديا في ادب القرن السابع عشر ، فعني بالتحليل النفسي ، وبالمواضيع الصالحه لكل زمان ومكان ، وصارت الشخصيات الادبية أشبه بحيوانات نفسية ، غير اجتماعية، أي لاتشغل بمسائل الساعة . وبلغ اقصى ماقدر له من فرصة لتأدية رسالته الانسانية في القرن الثامن عشر . لانه اصبح سلبيا عينيا ، أي يهتم برفض القيم السائدة ، ويزلزلها ،قيم الارستقراطية والنبل الطبقي ، دون تحديد لمطالب بعينها ، ومن ثم كانت سلبيته تجريدية ، أي مطلقة . وكان جمهوره العيني هم البرجوازيين الذين يتطلعون الى القضاء على حقوق الملكية المطلقة والنبل ، في حين ظل جمهوره الامكاني ممثلا في طبقة الفلاحين وطبقة العمال « الضئيلة في ذلك الوقت » ، وأمثالهما ، ممن لم تكن لهم مطالب خاصة ،ولكنهم يشايعون ضمنا مطالب البرجوازيين لمطابقتها لافكارهم الانسانية . ثم وقع الادب « الفرنسي » — في شيخوخة القرن التاسع عشر ، وفي أوائل القرن العشرين — في خطر السلبية المطلقة ، فقطع كل صلاته بالمجتمع ، واهتم بتصوير المشاعر الفردية ، وتمثلت فيه ازمة من ازمات الضمير الخلقية عند الكاتب ، فكان ادب اكثر الكتاب هو ادب « التنصل » .

وواضح كل الوضوح ان سارتر يجحد دعوة الفن للفن ، او استقلال الادب عن كل غاية اجتماعية . ويرد على « كانت » — أقوى من فلسف قضية الفن الفن — في قوله بالغائية بدون غاية في العمل الادبي . وعلينا ان نجمل النقاط التي رد بها سارتر على الفيلسوف « كانت » :

١ — يسوي « كانت » بين جمال الطبيعة وجمال الفن ، في حين أن جمال الطبيعة لاتظهر الغاية منه الا بافتراضها فيه ، بخلاف الجمال في الفن ، فانه فيه نفسه الغاية .

٢ — جمال الطبيعة يوجد ثم ينظر اليه ، ولكن جمال الادب لا وجود له الا في العملية العقلية التي تسمى القراءة، فلا تحقق لوجوده الا من خلال الحركة ،حركةعملية القراءة.

٣ — لايمكن الفصل بين الجمال الادبي والقيمة ، بل لاينظر الى هذا الجمال الا في ضوء القيمة . ولا قيمة للعمل الفني الا في الدعوة الموجهة الى حرية القارىء .

٤ — في الجمال الطبيعي لا وجود لغاية تفرض نفسها علينا في صورة حتمية ، اذ ليس من بينها مايتجلى لنا فيه مقصود الخالق على نحو قاطع ، بل هو موضوع تأويل وتفسير . وقد يفسر الجمال في الطبيعة تفسيرا علميا ، كجمال قوسي قزح مثلا ، او يكون وليد الصدفة ، كظلال السحاب فوق الماء ، دونه اشجار ، في وقت الاصيل . ولكن اذا نقلت الطبيعة واحداثها الى عالم الفن اصبحت الغاية من جمالها مقصودة للكاتب . وهذه الغاية في العمل الادبي موضوعية بالنسبة للقراء الذين يشركون الكاتب في خلق العمل الادبي وتوجيه معناه ، في حين يظل الكاتب ذاتيا في

خلقه الادبي وتأويله للاحداث ، ولكنه موضوعي — في الوقت نفسه — في عمله الادبي تجاه القراء .

ويستنتج سارتر — من تحليله التاريخي لمنطق الادب — ان الادب الالتزامي يجب ان يكون هو الادب المتحرر غير المجرد ، أي العيني الذي يتجه الى جماعة من الاحياء في عصر معين ، ويكون موضوعه هو الحرية في جانبيها السلبي والايجابي . فاذا كانت السلبية وحدها كافية لهدم المذهب الفكري للطبقات المستبدة في القرن الثامن عشر ، فانها لم تعد وحدها التي تخدم التاريخ اليوم ، حتى لو اكتملت في وصفية ، « ولكن أدبنا يجب ان يكون على الاخص ادب بناء » ، « بان نوحي الى القاريء في كل حالة عينية بقدرته على الابرام والنقض ، وبالاختصار : قدرته على العمل » .

ولهذا يسمي سارتر ادبه الذي يدعو اليه « ادب العمل » . « فالادب — بوصفه سلبيه — عليه ان يماري في استلاب العمل ، وبوصفه خلقا وتجاوزا ، عليه ان يمثل الانسان على انه عمل خالق ، وان يصحبه في جهده الذي يبذله في سبيل تجاوز استلابه الحالي نحو موقف افضل . واذا سلمنا بان المقولات الاساسية الحقيقة الانسانية هي الملكية والعمل والوجود ، فان « سارتر » يقرر ان « ادب الاستهلاك اقتصر على تصوير العلاقات التي توحد بين الوجود والملكية ، فالاحساس ماثل فيه على انه متعة ... والذي يعرف فيه كيف يستمتع اكثر من سواه يكون نظيرا لمن وجوده اقوى » ، اما في الادب الملتزم فان على الكاتب ان يجلو العلاقات بين الوجود والعمل من ثنايا الموقف التاريخي . وهذا الادب العيني المتحرر المتوجه به الى جمهور خاص في فترة معينة ، يشف عن معان انسانية عامة اقوى ماتكون من خلال التصوير الخاص . وهذا مايسميه سارتر « المطلق في صميم النسبية » في العمل الادبي .

ويفرق سارتر بين الجمهور والقراء . والخطر على الكاتب أن يتحول جمهوره الى قراء . فالجمهور ذو وحدة عضوية تجمع بين القراء والمستمعين أو المتفرجين . ويتحقق هذا الجمهور على خير وجه من عهود الثورات ، حين تكون الجماعات متفتحة ، متطلعة الى آمال وجاهدة في سبيل التخلص من آلام مشتركة . وهي — في الوقت نفسه — لم تجمد على مذهب فكري يردها مقفلة على نفسها . ومن الخطر على الادب أن يصبح الجمهور العيني مقفلا على نفسه في مذهب فكري لا يصل اليه الكاتب الا من خلاله ، كالعمال الشيوعيين في فرنسا مثلا ، او الجماعة الكاثوليكية في تعظيمها الكتب ذات النزعة الكاثوليكية . وفي الحالتين يكون تقويم الادب على أساس غير أدبي . وخطر آخر أن يشعر كل قاريء بعزلته عن الآخرين في قراءة الكتب التي تصور المشاعر الذاتية ، وتدعو القاريء الى عبادة نفسه على حساب المجتمع أو الاسرة أو الوطن . وفي الحالتين يتردى الادب في هوة الاستلاب ، ولا يجد طريقه الى جمهور ، ولكن الى قراء متفرقين .

فكيف نحول القراء المتفرقين الى جمهور ذي وحدة متماسكة أو عضوية — على حد تعبير سارتر ؟

موجز ما يقوله سارتر أن نجتذب الينا الجمهور الامكاني مع الجمهور الفعلي ، متوجهين دائما الى **الارادات الخيرة** ، لان القاريء حين يقرأ — على حد تعبير سارتر — من مشروع نجاته وتحرره ، والا تضعف الى درجة السلبية ، فتقف دون التفكير في تغيير الحالة الراهنة . فالموقف يتألف من عوائق ومن مقاومة لها في وقت معا . وبه يكون الانسان في تغير دائب تبعا لمشروعه وما يبذله فيه من جهد ، وفيه يتحقق وجود المرء عن طريق العمل والصراع ، بوجوده في حالة ما ، وتجاوزه هذه الحالة في آن : فما الوجود الانساني المشروع سوى وجود في موقف (الوجود والعدم ، الطبعة الفرنسيه ، ص ٦٣٣ — ٦٣٨) .

ويدعو سارتر الى مسرح المواقف (في أواخر الجزء الثاني من كتابه : مواقف) ، قائلا : « كان المسرح فيما مضى مسرح تحليل نفسي للشخصيات : فكانت تعرض على المسرح شخصيات تزيد في تعقيدها أو تنقص ، ولكنها تعرض عرضا تاما في حياتها ، ولم يكن للموقف دور الا في وضع هذه الاشخاص في صراع بعضها مع بعض ، مع بيان كيف يتم التحوير في حياة كل شخصية بتأثير الشخصيات

« يتجرد من شخصيته الفعلية ، فيهرب من أحقاده ومخاوفه وشهواته ، ليضع نفسه في الدرجة العليا ، من الحرية ، وهذه الحرية تعد العمل الادبي غاية مطلقة ، وتعد الانسانية كذلك من خلال العمل الادبي ، ويستطاع ، اذن ، توحيدها ، مع ما يسميه « كانت » الارادة الخيره ، التي تعتد بالانسان غاية لا وسيلة ، وهي التي تتحقق في مدينة الغايات عند « كانت » على انه يجب تأريخ هذه الارادات الخيرة ، عن طريق احكام العمل الفني ومضمونه معا . فنوجه بموضوع كتبنا مقصد هذه الارادة الخيرة للانسان نحو جيرانه ، اي نحو مهضومي الحق في عالمنا . ولكن علينا أن نبين للانسان أنه يستحيل عليه أن يعامل الناس في عالم حسه على أنهم غايات في المجتمع المعاصر . فالذي يريده الكاتب منه على وجه الدقه — هو القضاء على استغلال الانسان للانسان ، أي تحويل الارادة الخيرة النظرية الى ارادة مادية وعينية ، لتغيير هذا العالم بوسائل محددة ، في سبيل سيطرة مجتمع الغايات العيني مستقبلا ، عن طريق تطور تاريخي طويل » . ويقول سارتر كذلك : « وبالاختصار علينا ان نكافح في سبيل حرية الفرد ، وفي سبيل الثورة الاشتراكية ، وغالبا ما زعموا أنه لم يمكن التوفيق بينهما ، وانما واجبنا ألا نمل من الجهد في توكيد أن كلا منهما يستلزم الآخر » .

والادب المتحرر غير التجريدي ، والجمهور العيني — على نحو ما شرحنا — يستلزم كلاهما أن يعبر الكاتب عن مشروعه الذي يحقق به وجوده المشروع في « موقف » . وقد اكتسب الموقف عن طريق الفلسفة الوجودية جلاء أثرية في الادب ودراساته الفنية . وموجز ما يشرح به سارتر الموقف من حيث هو — في كتابه الوجود والعدم — أنه علاقة الكائن الحي ببيئته وبالآخرين في وقت ومكان محددين ، وهو كشف الانسان عما يحيط به من أشياء ومخلوقات ، بوصفها وسائل او عوائق في سبيل حريته ، ولا سبيل الى اتخاذ موقف الا بمشروع يقوم به الفرد مرتبطا بما يحيط به من عوامل يتجاوزها بمشروعه الى غاية له يحاول بها التغيير من حالته الحاضرة ، وهذه العوامل — مهما كانت درجة تعويقها — هي التي تحدد مشروعه ، وتشف عن حريته . ويجب أن تتحدد هذه الحرية بتلك العوامل ، فيجب ألا تتبدد الحرية في وهم ، كما اذا كون العبد في القيد مشروع تملك ثراء سيده بدلا

الاخرى فيها. وقد بينت في مكان آخر كيف حدثت تغيرات هامة منذ ذيل في هذا الميدان . فقد رجع كثير من المؤلفين، الى مسرح المواقف . ولم يبق مجـال لمسرح تحليل الشخصيات . فالابطال حريات أخذت في الفخ ، مثلنا جميعا ، فما المخرج ؟ ولن تكون كل شخصية شيئا سوى اختيار مخرج ، ولن تساوي أكثر من المخرج الذي تختار . ونتمنى أن يصير الادب كله خلقيا وجدليا مثل هذا المسرح الجديد ، اي يصير أدبا خلقيا لا أدب وعظ . وليوضح هذا الادب ــ في بساطة ــ أن الانسان أيضا قيمة ، وأن المسائل التي يضعها لنفسه دائما خلقية . وعلى الاخص ، ليبين لنا الادب في كل امرىء الانسان المبتكر . وكل موقف ــ في معنى من معانيه ــ بمثابة مصيدة فتران : جدران في كل مكان ، فقد عبرت من قبل تعبيرا قاصرا ، فليس من مخارج يختار منها . فالمخرج شيء يبتكر . وكل امرىء يبتكر نفسه بابتكاره لمخرجه الخاص ، فعلى المرء ان يبتكر كل يوم » . وكذلك الموقف في القصة . والاعمال الادبية المستوحاة من مثل هذه المهام « يقترحها المؤلف على القاريء واجبات تتطلب الاداء ، وتدعو الى متابعة البحث دون وضع خاتمة له ، وتحمل على مشاهده تجارب يظل المخرج منها غير يقيني . وبما انها ثمرة عذاب وتساؤل ، فانها لا يمكن أن تكون مجرد متعة للقاريء ، ولكنها عذاب وتساؤل . فاذا منح المؤلفون فيها النجاح لم تكن صفوف مسلاة ، بل مسائل تستغرق التفكير » . ويعود سارتر ــ في احدى مقالاته ــ عن العلاقة بين المسرح والموقف ، وموضوعات المسرحية : « اذا كان حقا أن الانسان حر في موقف خاص ، وأنه يختار نفسه عن حرية في موقف خاص ، وأنه يختار نفسه في الموقف وعن طريق الموقف ؟ اذن علينا أن نعرض في المسرح مواقف بسيطة وانسانية ، وحريات تختار نفسها في مواقف . وأبلغ ما يعرضه المسرح تأثيرا هو عرض شخصية في طريق تكوين نفسها بنفسها ، في لحظة الاختيار ، عن قرار حر يرتبط به نوع من الخلق والحياة . وبما أنه لا وجود لمسرح الا اذا تحققت وحدة جميع المتفرجين ، فعلى المرء أن يبحث عن مواقف جد عامة بحيث تكون مشتركة بين الجميع . ولدينا مسائلنا : مسألة الغاية والوسائل ، ومشروعية العنف ، ومسألة نتائج العمل ، ومسألة علاقات الشخص بالجماعة ، وعلاقات المشروع الفردي بالقيم التاريخية الثابتة ، ومئات أمور أخرى . ويبدو لي أن واجب المؤلف المسرحي أن يختار من بين هذه المواقف الجدية الموقف الذي يعبر أكثر من سواه عما يشغله من مسائل ، ويقدمه الى الجمهور ، بوصفه مسألة معروضة على بعض الحريات » .

وعلى الرغم من أن سارتر يرى مجابهة الموقف فيما له من حدة وعنف ، لان الوقوف على المواقف الاشد حلكة في نفسه هو أول درجة للتحكم فيها ، يرى مع ذلك أن تكافح الحرية في سبيل نجاتها من مأزقها باختيارما يتفق والارادة الخيرة التي سبق أن شرحناها . فالمواقف اختبار للحريات ، وهذه الحريات قوى متعالية . يقول سارتر في تقديمه لمجلة « الازمان الحديثة » عام ١٩٤٥ : « في بعض المواقف لا مكان الا لتبادل حدين احدهما الموت . ويجب ان يتصرف المرء بحيث يستطيع الانسان في كل حالة أن يختار الحياة » . فكما يحقق الانسان وجوده بالموقف ، كذلك ينبغي أن يشارك بأدبه في تحقيق المواقف الانسانية، كي يكون الادب هو الضمير الحر لمجتمع منتج . والوعي باستقلال الانسان وحقوقه هو الوسيلة لسيطرة « مدينة الغايات » حيث لن توجد الا ارادات خيرة . ولا سبيل الى توقع هذه المدينة الا بالادب .

ونختم حديثنا بما يختم به « سارتر » الجزء الثاني من كتابه « مواقف » : « لا شيء يؤكد لنا أن الادب خالد ، وحظه اليوم ــ حظه الوحيد ــ هو حظ أوروبا والاشتراكية والديمقراطية والسلام . ويجب أن نقامر بلعب دوره ، فاذا خسرناه ــ نحن معشر الكتاب ــ فتبا لنا ، ولكن تبا للمجتمع أيضا . وقد وضحت انه بالادب تنتقل الجماعة الى التفكير والتأمل في ذات نفسها ، فتكتسب شعورا بائسا ، وصورة لنفسها يعوزها التوازن ، فلا تنفك تبحث عن تحويرها وتحسينها . ولكن فن الكتابة ــ بعد ــ ليس محميا بقوانين العناية الالهية ، فهو من صنع الناس ، يختارونه حين يختارون أنفسهم . فاذا كان على الادب أن يتحول الى دعاية محضة ، والى مسلاة محضة ، تردى المجتمع في حمأة الامر المباشر ، أي الحياة بدون ذاكرة ، حياة الحشرات والزواحف . ويقيننا ليس كل هذا من الاهمية بمكان . فيسير كل اليسر أن يستطيع العالم الاستغناء عن الادب ، ولكنه يستطيع خيرا من ذلك ايضا ان يستغني عن الانسان » .

القاهرة — **محمد غنيمي هلال**

ماذا في « دروب الحرية » ؟

بقلم موريس كرانستون

ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

تعد « دروب الحرية » (١) نوعا من الزخرفة ، يقصد بها اعطاء صورة اجمالية لطرق الناس المختلفة للحرية، لكنها تموج بتنوع الاساليب، هذا وقد تركها سارتر دون أن يتمها . وقد ظهر الجزءان الاول والثاني « سن الرشد » و « وقف التنفيذ » عام ١٩٤٥ ، وظهر الجزء الثالث « الحزن العميق » عام ١٩٤٩ ، وفي نوفمبر وديسمبر من السنة نفسها نشر سارتر في مجلته « الازمنة الحديثة » فصلين عنوانهما : « صداقة عجيبة » من الجزء الاخير المنتظر . ثم أعلن سارتر بعد هذا أنه لن يكتب فيها المزيد مطلقا .

ويمكن للجزء الاول « سن الرشد » أن يكون رواية قائمة بذاتها وتكون كاملة . ففيها بطل هو ماتيو أفضت به تجاربه المركزة في خلال أيام قليلة من مجموعة اوهام عن الحرية الى مجموعة أخرى وكلها سخيفة . أما الجزء الثاني « وقف التنفيذ » فهو نوع آخر من الرواية . لقد أقام الرواية على نسق التكنيك « الواقعي » الامريكي عن جون دوس باسوس ، وهي محاولة لنقل تاريخ أسبوع ميونخ في فرنسا عن طريق « مونتاج » لردود افعال أناس مختلفين ، وهو يقطع بسرعة ـ وقد يكون هذا أحيانا في الجملة نفسها ـ ما يقال وما يفكر فيه شخص من الاشخاص الى ما يقال وما يفكر فيه شخص آخر ، وينتقل من الاشخاص الروائيين أمثال ماتيو الى الناس الواقعيين أمثال شامبرلين ودالادييه . فاذا تذكرنا ما قاله في « ما هو الادب ؟ » فاننا ننتقل من « وعي انسان الى آخر ». ومع هذا ففي الجزء الثالث « الحزن العميق » ينتقل المؤلف الى التكنيك الاشد ، افناعا والذي نراه في « سن الرشد » لكي نركز انتباهنا مرة أخرى على مصائر جماعة صغيرة من أصحاب النزعات الخيالية . والشذرات المنشورة من الجزء الرابع الناقص ليست الا امتدادا للقسم الاخير من « الحزن العميق » .

لقد قلت ان ماتيو هو « بطل » « الكتاب الاول » ، لكن من الخطأ الاعتقاد انه الشخصية التي يتعاطف معها أو يعجب بها سارتر بصفة خاصة ، ولا يجب أن نظل نعتقد أنه شخصية تمثل سيرة حياة المؤلف . لقد فعل النقاد هكذا ، فتجد الاستاذ شترن (٢) Stern يشير الى « ماتيو ـ سارتر » وحتى الآنسة موردوخ تقول عن ماتيو : « مما لا شك فيه انه صورة مصغرة عن سارتر » (٣) . وفي الحقيقة ان ما في سارتر في ماتيو اقل بكثير مما في سارتر في روكانتان . (٤) حقا ان ماتيو ـ شأنه في هذا شأن سارتر ـ مدرس فلسفة ثم يصبح جنديا ، بل كل منهما أكثر من محارب ، لكن لا يوجد اي تطابق بينهما . وفي الواقع هناك نوع من التهكم في الطريقة التي يجعل بها هذا المدرس للفلسفة أحد المصابين بخداع الذات دون بقية شخصياته الاساسية .

عندما تبدأ الرواية ، تخبره عشيقته مارسيل أنها حامل ، ويمضي الثماني والاربعين ساعة التالية يحاول أن يجد نقودا يدفعها من أجل عملية الاجهاض . وهو يدقق للغاية حتى لا يدعها تذهب الى امرأة عجوز قذرة تستعمل الطرق البدائية ، وهو كذلك مصمم ضد فكرة الزواج بمارسيل حتى تنجب الطفل . ورغم أنه يحس بأنه شاخ وهو في الرابعة والثلاثين ، فهو يعتقد ان الزواج سيقضي على حريته ، لانه يتصور نفسه رجلا مستقلا للغاية . تقول له مارسيل ذات يوم : « أنت تريد أن تكون حرا ، حرا حرية مطلقة . وتلك هي رذيلتك » . فيتضايق ماتيو ، لقد شرح لها آراءه عن الحرية مئات المرات من قبل ، وهي تعلم أن هذا أحب شيء لديه . لكنها تقول له ثانية : « تلك هي رذيلتك » .

ويسمع ماتيو عن طبيب يعد نجدة يمكنه أن يجري العملية مقابل أربعة آلاف فرنك ، فيتوجه الى أناس مختلفين ـ أمه ، أصدقائه ، مكتب القروض ـ مصمما على الحصول على النقود ، لكن باءت محاولته في اقتراض المال بالفشل . وفي لمسة تهكمية رائعة ، يجعل المؤلف أخا ماتيو البورجوازي المتباهي المسمى جاك (وهو نموذج عند سارتر يمثل « الخنزير ») يتلفظ ببعض الحقائق الهامة . يقول جاك لماتيو: « لو كانت بي آراؤك ، فسأنزه نفسي عن طلب المعروف من شخص بورجوازي ملعون. انني شخص بورجوازي ملعون ... وزيادة على ذلك أنت يا من تحتقر الاسرة ، انما تقضي على الروابط الاسرية وأنت تقترض مني » . فيحاول ماتيو أن يبرر نفسه :

يقول ماتيو : « أصغ الي ، فهنا سوء فهم ، أنا لا أعبأ الا قليلا بما اذا كنت بورجوازيا أم لا . كل ما اريد هو ـ » وهو ينطق الكلمات الاخيرة من خلال أسنان مطبقة وفي نوع من الخجل ـ « أن أسترد حريتي » .

يقول جاك : « كنت أظن أن الحرية قائمة في المواجهة الصريحة للمواقف التي ينفذ اليها المرء حامدا ، ويتقبل مسؤولياته ... وأنت على أية حال ، قد بلغت سن الرشد يا عزيزي ماتيو المسكين » يقول هذا في لهجة شفقة وتحذير: « لكنك تحاول ان تروغ من هذه الحقيقة للغاية أنت تحاول ان تتظاهر بأنك أصغر سنا مما أنت عليه . حسنا ... ربما أكون قد ظلمتك ، فربما لا تكون في الواقع قد بلغت سن الرشد ، فهذه السن سن أخلاقية ... ربما أكون أناقد بلغتها أسرع مما بلغتها أنت » .

وكما لو كان ماتيو يريد أن يبرهن على وجهة نظرة أخيه ، أخذ يعزي نفسه بأن ينغمس في صحبة الشباب الغض . فيبدأ يخرج مع فتاة روسية بيضاء في الثامنة عشرة ، أسمها ايفيش وأخيها بوريس المصاب بداء السرقة ، وكان أحد تلاميذه . ولا تنفك ايفيش تحاول ان تجتاز امتحان الجامعة ، أما بوريس فهو في التاسعة عشرة وهو أشد ادراكا لشبابه وقد أغرته لولا وهي مغنية هرمة في ناد ليلي . وقد ذهب

* .. هذا الجزء اقتطعته من الفصل السابع من كتاب موريس كرنستون : « سارتر » الذي ظهر لاول مرة عام ١٩٦٢ عن دار Oliver & Bayed ضمن سلسلة « الكتاب والنقاد » والذي آمل ن اصدر ترجمته العربية قريبا .

(١) ظهرت الترجمة الكاملة للرواية عن دار الآداب من ترجمة الدكتور سهيل ادريس ، وقد احتفظت بترجمته لعناوين الرواية . أما النصوص داخل المقالة فهي من ترجمتي استنادا الى النصوص المترجمة الى الانجليزية الواردة في تضاعيف الكتاب المذكور .

(٢) يشير المؤلف الى الفريد شترن في كتابه : « سارتر : فلسفته وتحليله النفسي » (المترجم) .

Stern, A. : Sartre , His Philosophy & Psychoaulysis

(٣) كتاب اريز موردوخ : « سارتر العقلي الرومانتي » Murdoch, S. : Sartre, Romantic Rationalist وقد ترجم محمود رجب الفصل الخاص بدروب الحرية من الكتاب في مجلة الاداب عدد مارس ١٩٦٢ (المترجم)

(٤) بطل رواية سارتر الاولى : « الغثيان » (المترجم) .

الجميع الى ملهى ، فكانت صحبة من أربعة أشخاص تثير الشجن . وماتيو شغوف بأن يؤكد حريته في حضور بايفيش ويردد أقوال « جيد » عن « الافعال المجانية » Actes Gratuits اي الاتيان بالافعال التي ليس لديه دافع معقول لها كأن يطلب الشمبانيا التي يكرهها وأن يغرز سكينا في يده . وسارتر بالمثل يكشف عن سخف مثل هذه الافعال ، وخاصة سخف فكرة جيد من أن السلوك الذي من هذا النوع ليس بأية حال من الاحوال تأكيدا للحرية .

وذات صباح يأتي بوريس الى ماتيو وايفيش اللذين يجلسان في مقهى ، ويقول بأن لولا قد ماتت وهي نائمة معه ، فهرب في هلع ، وهو الآن قلق بصدد استرداد الخطابات الغرامية التي كتبها لها . فيتطوع ماتيو أن يذهب من أجلهما . وبينما هو ينقب في حقائب لولا يجد ماتيو بعض الاوراق النقدية . وهنا أخيرا يجد فرجا لدفع أجر عملية اجهاض مارسيل . لكن ماتيو يشك طويلا في أن لولا لم تمت وانما هي تحت تأثير مخدر ولسوف تستيقظ . وأخيرا تنتاب ماتيو حالة من الشجاعة ويرتد ثانية فيسرق النقود .

وفي الوقت نفسه كانت هناك تطورات أخرى . فان صديق ماتيو الخبيث المصاب بالجنسية المثلية دانيال قد رأى مارسيل وأثر فيها بأنها تريد الطفل حقا . وهكذا عندما يظهر ماتيو في شقة مارسيل ومعه النقود من أجل عملية الاجهاض تثور ضده وتطرده من الشقة . وقيل لماتيو الآن ان دانيال سوف يتزوج مارسيل . ودانيال مستعد أن يعترف ببنوة طفل ماتيو على أنه طفله . وهو يؤكد لماتيو أنه رغم اصابته بالجنسية المثلية ، الا أنه سوف « يقوم بواجباته كزوج » .

وسرعان ما يجد ماتيو نفسه وحيدا فان ايفيش التي تحتقره كثيرا كما تحتقره مارسيل تفشل في امتحاناتها وتذهب الى الريف . وينتهي الجزء الاول بهذه الكلمات .

« راقب ماتيو دانيال وهو يختفي ، وفكر : « لقد بقيت وحيدا » . وحيدا لكنني أزداد حرية عن ذي قبل . لقد قال لنفسه في الامسية السالفة : « آه لو لم توجد مارسيل ! » لكنه وهو يقول هذا انما كان يخدع نفسه : « لم يتدخل مخلوق في حريتي ، لقد جففتها حياتي » . واغلق النافذة وارتد الى الحجرة . ولا يزال عبق ايفيش يحوم في الهواء . استنشق الهواء وتذكر هذا اليوم العاصف . « جعجعة ولا طحن » .

هكذا فكر . لا شيء : لقد منحت له الحياة من أجل لا شيء ، انه لا شيء ومع ذلك فلن يتغير : انه كما خلق ... تثاءب : لقد انتهى يومه وكذلك انتهى من شبابه . لقد قدمت الاخلاقيات الحسنة المختلفة خدماتها له في خداع - الابيقورية الواعية ، التسامح عن طريق الابتسامة ، الاذعان ، الحس المشترك ، الرواقية - قدمت له كل المعاونات التي يستملحها الانسان ، دقيقة بعد دقيقة ، كحكم فاس على فشل الحياة ... تثاءب ثانية وهو يكرر لنفسه : « حقا ، حقا للغاية : لقد بلغت سن الرشد » .

وتبرهن حوادث الجزءين التاليين لانتهاء « سن الرشد » على أنها مليئة بالتهكم . فلا يزال ماتيو يخدع نفسه ، لا يزال يبحث عن الحرية في أن يظل غير ملتزم ولا يزال يعتقد أنه « كما خلق » ، انه النظام ، هذا كل ما هناك ، ولم يعد أشد تعقلا . وظل حائرا كالابد . فـ « يقرر » أن يذهب ليقاتل في اسبانيا ، لكنه لا يذهب الى هناك مطلقا ، وكان على وشك أن « يضاجع زوجة أخيه أوديت التي تحبه » ، لكن أوراق تجنيده التي أرسلت أثناء أزمة ميونخ تستدعيه « في التو » . وعندما كان يعبر مركز نيف « يقرر » أن ينتحر ، لكنه يعدل عن قراره ويقول : « ربما في المرة القادمة » .

ويصل ماتيو الى فرقته ، وفي الجزء الثالث « الحزن العميق » الذي تدور حوادثه في مايو ويونيو عام ١٩٤٠ نجده في الجبهة . ويهجر الضباط فرقتهم أثناء زحف الالمان ، والناس الذين دمروا أخلاقيا ولا يفكرون الا في العودة الى بيوتهم يسكرون وهم ينتظرون الهدنة . ثم يبدو في القرية التي تعسكر فيها فرقة ماتيو فصيلة عسكرية من الطراز الاول في آلاي شاسير . ولقد استهوت ماتيو وصديقا له من العمال صفاتهم العسكرية فاستمالوهما لكي يسمحوا لهما بالالتحاق بالفرقة في برج كنيسة حيث يبذلون آخر محاولة للصمود في وجه العدو .

وهناك في البرج ، حيث قدر أن يقضي الالمان على ماتيو ، نجده وهو الذي لا يتأثر ، أمامه ساعة أخيرة من العمل البطولي :

« لقد شق طريقه الى السور ، ووقف هناك يطلق النار . كان هذا انتقاما على مستوى كبير . كل طلقة من طلقاته انما تنتقم لشك من شكوكه القديمة . « طلقة من أجل لولا التي لم أستطع أن أسرقها ، وطلقة من أجل مارسيل التي كان يجب أن أخلو بها ، وطلقة من أجل أوديت التي لم ارد ان اقبلها . وهذه الطلقة من اجل الكتب التي لم اجرؤ ان اكتبها وهذه من أجل النزهات التي لم أقم بها اطلاقا ، وهذه من أجل كل واحد بصفة عامة ممن أردت أن أكرهه وحاولت أن أفهمه » . أطلق النار وكانت الالواح تتكسر من حوله . سوف تحب جارك كحبك لنفسك - طلقة ! في وجه هذا اللوطي ، أنت لن تقتل - طلقة ! في خيال المآنه هذا المقابل . كان يطلق على الناس ، على الفضيلة ، على العالم كله . الحرية هي الرعب ... . لقد كان رأسه ملتهبا .كانت الطلقات تنطلق حوله مرة في الهواء . « ان العالم يشتعل وكذلك أنا معه ... واستمر يطلق الرصاص.لقد اطلق الرصاص . لقد اغتسل..انه قوي للغاية، انه حر».

وربما يسيء الواحد منهم مقاصد سارتر عندما انتهى بماتيو الى هذه النهاية . ان الجو العام لهذا القسم من الرواية هو جزء « بطولي » تماما . ان جبن اولئك الذين لا يريدون أن يقاتلوا . انما يظهر من خلال عيون حادة وقحة . من الواضح أن الصفات العسكرية للآلاي قد ذكرت كموضع باعجاب ، وفي موت ماتيو هناك أثر خفيف فج من كبلنج أو فيلم عن الحرب من أفلام هوليود . وعلى أية حال كما أشار فيليب تودي ناقد سارتر الدقيق ، فان ماتيو ليس المقصود به أن يكون « بطل القتال الذي يصنع الخير » ، ان المقصود به أن يكون تجسيدا لما أسماه هيجل (الحرية المرعبة) » (1) ويموت ماتيو وهو « يعتقد » أنه حر في النهاية ، لكن هذا الموت في عين المؤلف ليس الا آخر أخطاء ماتيو العديدة. فليس حقا عند سارتر ان«الحرية هي الرعب» . وهكذا فان ماتيو الذي تأمل كثيرا في الحرية واهتم بها للغاية ، قد مات في شجاعة، لكن دون أن يكشف حقا ما هي الحرية .

أما البطل المحوري الآخر عند سارتر في « دروب الحرية » فهو دانيال ، وقد ترك المؤلف مشكلته الرئيسية دون حل . فدانيال لوطي . أو هو ليس لوطيا في عين نفسه ، انه لوطي في عيون الاخرين . فهو من جهة يريد أن ينكر جنسيته المثلية ويتظاهر بأنه مجرد شخص « مختلف » عن الاخرين . ومن جهة أخرى ، حيث انه لا يستطيع أن يهرب من كونه يرى باعتباره شخصا عنده جنسية مثلية ، وأن نظرة « الآخر » تجسده هكذا ، فهو يتوق أن يصبح جنسيا مثليا كما يصبح الشيء المادي شيئا ، وأن ينهي شعوره بالاثم عن طريق التخلص من مشاعره جميعا . فهو يتوق أن « يصبح حجرا ، بلا حركة ، بدون شعور ، أعمى ... أن يصبح لوطيا كما تكون شجرة البلوط شجرة بلوط . أن ينطفيء . أن يغلق عمقه الداخلي » . لكن لا يتحقق حلم دانيال بطبيعة الحال . الوعي لا يمكن الا أن يكون وعيا ؟ الانسان لا يستطيع الا أن يكون ذاتية Subjectivity تخطيا Transcendence وجودا لذاته .

وهكذا يسير دانيال في طريق حياة اللوطي الشاعر بالاثم ، وهو يعاقب نفسه (لو أمكن استعمال هذا التعبير الفرويدي في تلخيص قصة سارترية) ويعاقب الاخرين . لكن جهود دانيال في معاقبة نفسه غير ذات أثر . لقد صمم على قتل القطط التي يحبها ثم يعدل ، وهو يقرر أن يخصي نفسه ثم يعدل . وهو يمضي في زواجه بمارسيل (نكاية في

(1) مقتبسة من كتاب فيليب تودي : جان بول سارتر ، دراسة أدبية وسياسية (المترجم)
Thody, P. : Y.P. Sartre, A Literary & Political Study

ماتيو) لكن وهو في شهر العسل معها ، يتمرد على جسدها الانثوي ، ويثيره جسد ذكر شاب هو جسد بستاني ، فيتركها . ان اثم دانيال يعبر عن نفسه ايضا على شكل الحكم الشامل الملىء بالغرور على سلوك الناس الآخرين بما في ذلك رفاقه من أصحاب الجنسية المثلية .

وهناك منظر فريد في الصالون الذي يصور تكوين دانيال السيء من ناحية العقيدة والنظرية السارترية عن « النظرة » . يذهب دانيال الى الصالون ولديه النية على انتقاء شاب من الشبان الذين يترددون هناك ، ينتقيه بنقوده . وبينما هو يفحص الفلمان في لستمتاع ، يدخل رجل غريب مسن الى المكان ويكون صداقة سريعة مع أحدهم . فيشعر دانيال انه « قد استشاط غضبا حارقا » ضد القادم الجديد ، ويقرر أن يعاقبه . فيقرر أن يتبعه عندما يرحل ، يتصور جمال الفكرة لو أصبح مخبرا ويستجوب الرجل عن اسمه « ويرده الى حالة من الفزع » وبينما هو يتلذذ بالغم الذي سيعانيه ضحيته ، يسمع أحدهم وهو يخاطبه من ورائه بأنه أحد عشاقه السابقين ، بوبي ، وكان يراقبه من غير أن يراه أحد . وعندما يصل اليه بوبي ، يستدير الرجل العجوز ويتطلع ، وعندما يرى دانيال واقفا هناك مع شاب فظ بجانبه ، يبتسم ابتسامة العارف . فيضطرب دانيال غضبا أكثر من ذي قبل . يقول دانيال لنفسه وهو أشد اضطرابا : « لقد حدث ورآني مع هذا الغلام واعتبرني مبتدئا » . ان دانيال يكره ما يسميه « مبولة الاخاء الماسوني » : « انه يتصور كل واحد فيها . انني افضل ان اقتل نفسي في التو على ان ابدو كهذا اللوطي العجوز » .

ونحن نجد أن دانيال خلال نزعته السيئة يتحول الى المسيحية ، لكن دينه لا يكون الا مجرد تدليس ، شأنه في هذا شأنه في الزواج . ونأتي لحظة ابتهاجه أخيرا مع سقوط فرنسا . وعندما يعود الى باريس ويرى كل شخص تقريبا يهرب في ذعر أمام زحف الالمان ، يعيش دانيال تجربة فرح برضاء حقيقي :

« لقد ظل عشرين سنة تحت المراقبة . لقد كان هناك جواسيس حتى تحت سريره . وكل عابر سبيل كان شاهدا على محاكمته ، كان قاضيا ، او كان الشخصين ، كل كلمة يقولها تستعمل كقرينة ضده . والا ، في لمحة ــ الهرب » .

ان الناس الذين حكموا على دانيال بأنه لوطي يبدون في حالة هرب تام ، لقد انزاح عبء كبير عنه . لقد انهزم الآخرون . ويبتسم دانيال لرؤيته الجنود الالمان الملوحي الوجوه الانيقين عندما تحملهم العربات الى الشوارع المهجورة . أنه يتجول حتى نهر السين ، وهناك ــ بالصدفة ــ يواجه شابا فرنسيا جميلا هو فيليب ، وهو من المساكين المحظوظين ، وكان على وشك الانتحار . وقد أغرى دانيال فيليب عن طريق صبره اللوطي الطويل أن يغير رأيه ، وهو الآن يتألق بلا غم وفي أعماقه الوسائل الفنية القديمة لهتك العرض ، فيأخذ دانيال فيليب الى شقته ، ويستعد لمزاولة الجنسية المثلية معه وذلك عن طريق تعليمه كيف يكون حرا . ويسأله فيليب كيف يمكن أن يعلمه الحرية .

« قال دانيال وله مظهر المضطرب المرح : « يجب أن نبدأ باذابة القيم الخلقية . هل أنت طالب ؟

قال فيليب : « كنت طالبا » .

ــ القانون ؟

ــ كلا ، الآداب .

ــ هذا أفضل ، في هذه الحالة ستكون قادرا على فهم ما سأقوله لك : الشك المنهجي ــ هل تبينت ما أعنيه ؟ « التحلل المتعمد » الذي كان عند رامبو يجب أن نبدأ عملية تحطيم كاملة ، لكن لا عن طريق الاقوال ، بل عن طريق الافعال . كل شيء اقترضته من الآخرين سوف يتلاشى في الهواء » .

وهذا هو اخر ما نسمعه عن دانيال وفيليب ، لكن يمكن ان نفترض أن علاقتهما سوف تتطور وتنتهي كما تطورت وانتهت العلاقة بين لوسين الشاب وبرجر اللوطي في قصة سارتر القصيرة الاولى « طفولة زعيم » حيث أن تجربة البطل المصاب بالشذوذ لا تجعله يريد شيئا أكثر من أن يكون سويا ومن ثم ينتهي الى فاشي بورجوازي . ومرة أخرى ، يمكننا ان نتيقن أن أي نوع من الحرية التي يمكن أن يتعلمها فيليب من دانيال ستكون سخرية أشد من أي شيء يعتقد ماتيو أنه قد أحرزه .

وبجانب دانيال وماتيو ، هناك شخصية تقوم في جزء من أجزاء « دروب الحرية » والتي يكون « طريقها للحرية » مهما للغاية ، رغم أن طريقها يبدو زائفا . هذه الشخصية هي برونيه ، وهو عضو متحمس مكرس حياته في الحزب الشيوعي . وهو من الناس الذين يعتقدون ان مشكلة الحرية تحل بالتحديد الماركسي للكلمة على أنها « التعرف على الضرورة » وفي اول الرواية يحاول برونيه أن يغري ماتيو على الالتحاق بالحزب الشيوعي . يقول له برونيه : « لقد نبذت كل شيء لتصبح حرا . خذ خطوة أبعد ، انبذ حريتك وسوف ينضاف كل شيء اليك » .

والسياسة بحر سهل عند برونيه أثناء سنوات الجبهة المتحدة ضد الفاشيست ، بل وحتى بعد تكوين الحلف النازي السوفييتي ، فهو يستمر يعتقد ــ دون تمحيص ــ في حكمة الزعماء الشيوعيين . انه كجندي يسمح لنفسه بأن يؤسر عى يد الجيش الالماني الزاحف ، ثم يبدأ تنظيم خلية شيوعية في معسكر الاعتقال . ان ما يكربه هو بحث الذات الفردة وعدم وجود دعامة عند الجندي الفرنسي المتوسط ، وهو لا يصبر على أن يبدأ الالمان ابادتهم حتى يمكن اعادة الروح المعادية للنازية .

ويلتق برونيه في معسكر الاعتقال بمثقف غامض اسمه شنيدر ، ويكون معه صداقة ، وهو شخص يبدو عليه أنه يعرف كل شيء عن الشيوعية ، وهو يحاول أن يحط من شأن عقيدة برونيه في قيادة الحزب . واكثر من ذلك ان تنبؤت شنيدر عن التطورات السياسية تحققها الاحداث . وعندما ينكشف مدى التحالف الروسي الالماني ، وتعود جريدة « الاومانتيه » الى الظهور بتصريح من النازي ، تضيع جميع جهود برونيه في خلق حركة معادية للنازي في المعسكر . ويظهر لنا شنيدر على أنه فيكاريوس ، وهو كاتب شيوعي معروف للغاية ترك الحزب احتجاجا ضد التحالف النازي السوفييتي . ويبذل برونيه قصاراه كي يتلاءم مع الخط الحزبي الجديد ، لكن ارتباطه العاطفي بشنيدر ــ فيكاريوس قد أصبح الآن عظيما حتى أنه يقرر أن يشترك معه في الهرب. وهناك شيوعيون آخرون في المعسكر ــ على أية حال ــ يشون لدى الالمان ، فيطلق الرصاص على فيكاريوس وهو يحاول أن يهرب . ويموت بين ذراعي برونيه :

« يقول فيكاريوس : « الحزب هو الذي اغتالني » .

غمغم برونيه : ليته لا يموت . لكنه يعرف أن فيكاريوس على وشك أن يموت ... لا توجد قوة للانسان تستطيع أن تواجه هذا العذاب المطلق . انه الحزب وقد قتله . حتى لو كسبت جبهة الاتحاد السوفييتي ، فان الناس وحيدون . لقد تعلم برونيه المزيد ، لقد غاصت يده في شعر فيكاريوس القذر، وصاح كما لو كان يريد أن يخفف الرعب، كما لو كان في استطاعة رجلين ضائعين يمكن في اللحظة الاخيرة أن يقهرا الوحدة .

« الى الجحيم أيها الحزب ! انك أنت صديقي الوحيد »

فيكاريوس لم يسمع ... »

ان فيكاريوس ميت . وتتوقف الرواية وبرونيه يرتد الى الحراس الالمان ، ويتأمل مدى اليأس الذي ينتظره . ونحن نترك برونيه ــ كما نترك روكانتان ــ على حافة النجاة . لكننا لا نعرف شيئا عن مستقبله . وخلال الرواية حتى المنظر الاخير مع فيكاريوس ، يجسد برونيه ــ كما بين سارتر ــ نوع الانسان الذي هرب الى القيم الجاهزة للحزب الشيوعي كمهرب من عذاب الاختيار الاخلاقي .

وهكذا يمكننا أن نقول عن رواية سارتر « دروب الحرية » التي لم تنته أنه ولا درب من « دروب الحرية » التي يسلكها أشخاصه العديدون في رأيه هو الطريق الصحيح ، رغم أن القارىء ربما تعلم شيئا عن طريق عملية معارضة واستبعاد هذا الاتجاه الذي يعتقد سارتر بالفعل أنه يقع فيه طريق الحرية .

القاهرة

ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

مِنَ العَدَم إلى الوُجُود

دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه « الوجود والعدم »

بقلم الدكتور أنطون المقدسي

ان نقل (الوجود والعدم) الى العربية ونشره حادثة ثقافية هامة لا لان كتاب جان بول سارتر اثر فلسفي كبير فحسب ، بل لانه يطرح على المثقف العربي جملة مشكلات اذا ما نوقشت بروح موضوعية نزيهة زادت في وعيه للمرحلة التاريخية الراهنة . ان الكتاب مركز حول الحرية كعفوية ينبثق منها العالم الانساني ، في اعدام للموجودات المتحققة بما فيها الماضي ، لاستعادتها في معنى جديد . وكأنه يرى في الوجود الانساني قوة انفتاح مطلقة ، وانتقالا مستمرا من العدم الى الوجود ، أي من السكون والجمود الى الحركة والتجدد . وقد ركزنا بحثنا حول هذه النقطة بالذات ، فعسى ان نكون قد تمكنا من تحديد أهم أبعادها . ان الكتاب ، ككل اثر فلسفي هام ، لا يلخص ، بل يجب ان يقرأ بهدوء ، وعندئذ يجد الانسان وراء المصطلحات الفلسفية الصارمة ما يحركه من الداخل ويدفعه الى التأمل في وجوده وفي وجود العالم .

صدر كتاب « الوجود والعدم » عام ١٩٤٣ .

كان جان بول سارتر ، اذ ذاك ، وقد أدرك الثامنة والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه ، فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرسا في ثانوية كوندورسيه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

كان من المتوقع ان يصبح في طليعة الاساتذة الجامعيين ، فقد تخرج من المعهد العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ ومارس مهنة التعليم نيفا وعشر سنوات فأصبح من أمراء الكلام . ومع ذلك فعما قريب سيعتزل التدريس ليكافح بقلمه ولسانه وسلوكه ، فالناس في زمن يجب ان تتحول الفكرة فيه مباشرة الى عمل ، والكلمة الى طاقة تؤثر في الواقع الحي .

لم يكن في ذلك الوقت اسم سارتر مجهولا ، لا في المحافل الفلسفية ولا في الاوساط الادبية ، فقد نشر عام ١٩٣٦ أولى محاولاته الفلسفية « المخيلة » كما نشر مقالا ما يزال من اسس فلسفته ـ « علوّ الانا » (١) ، وعام ١٩٣٨ أولى رواياته ـ «الغثيان» ـ التي كشفت عن الوجود (existence) كشفا تجريبيا ، كما انها صنفت البشر في فئتين « القذرون » (salauds) و « المخادعون » (tricheurs) وسيصبح هذا التصنيف من مقولات وجودية سارتر . ونشر عام ١٩٣٩ « الخيالي » أو سيكو فينومينولوجيا المخيلة حيث عرض الخطوط الاولى لنهجه الظاهراتي (الفينومينولوجي) ، ومجموعته القصصية الاولى « الحائط » حيث طبّق علم النفس التحليلي على دراسة الانسان والكشف عن نزعاته .

ونشر عام ١٩٤٠ « خطوط لنظرية الانفعالات » وهي تطبيق اخر لمنهجه الظاهراتي ، وعام ١٩٤٣ مسرحية « الذباب » .

وكانت هذه المؤلفات بمثابة تمهيد للمذهب الفلسفي الذي كان يتكامل تدريجيا في ذهنه حتى يأخذ شكله الاكمل في « الوجود والعدم » .

أجل لم يكن سارتر مجهولا عندما نشر « الوجود والعدم » ، فقد كانت مؤلفاته الادبية منها والفكرية على حد سواء (اذ سرعان ما تتمدد الفكرة المجردة عنده الى طاقة) ، أشبه شيء بصدمات تهز النفس كلها لا العقل فحسب وتوقظها من جمودها ضمن الاعراف السائدة والاطر التقليدية .

ومع هذا فقد قوبل المؤلف الشامل الاول لسارتر بشيء من اللامبالاة والذهول . الأن الزمن زمن حرب والناس ـ حتى الفلاسفة منهم ـ بشغل شاغل عن التفكير المحض ؟ أم لان الكتاب تجاهل أطر الفلسفة التقليدية ومفاهيمها لينشيء عالما فكريا مبتكرا ومناخا فلسفيا جديدا ؟ ربما كان السبب الاخير هو الاهم ، فقد حسب الاخصائيون الكتاب ضربا من العبث بالفلسفة والتشكيك بها ، ولكن ما أن تمر موجة الدهشة الاولى حتى يبدو الكتاب على حقيقته ، **محكم البنيان قوي الحجة غنيا بالتحليلات المبتكرة ، غنيا بالكر والفر ان صح التعبير ، كعادة سارتر ، وفي كل الاحوال فهو من انشاء فيلسوف بكل ما في هذه الكلمة من قوة ومن انشاء أديب موهوب وامير من امراء البيان . وبالفعل فسرعان ما اقبل القراء عليه ، اذ أثار الاعجاب والفضول عند الذين قرأوه كله أو بعضه ، فأحبوا المؤلف وان لم يفهموه الفهم كله . وتتوالى طبعاته حتى ليكاد هذا الكتاب المستعصي على الاخصائيين يلقى من الرواج ما تلقاه الروايات البوليسية.**

---

(١) تقيدنا في هذا المقال لابعد حد ممكن بمصطلحات الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم » .

لم تكن الوجودية عام ١٩٤٣ أمرا جديدا في عالم الفكر والادب لا في فرنسا ولا في أوروبا ، فقد كونت بين الحربين العالميتين تراثا لا يستهان به .

فمؤلفات غبريل مرسيل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر « يوميات ميتافيزيقية » كان قد بدأ بكتابتها أثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم أتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب « الوجود والملك » ، كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٣٨ اثنتي عشرة مسرحية .

وعام ١٩٢٧ نشر لويس لافيل (الذي أصبح بعدها استاذا في الكوليج ده فرانس) ، كتاب « الوجود » ، وعام ١٩٣٧ كتاب « الفعل » وفيهما كما في بقية مؤلفاته حاول ان يدمج الوجودية في الافلاطونية كما حاول بذات الوقت رينيه لوسين دمج الوجودية في المثالية .

وفي المانيا نشر كارل يسبرز عام ١٩٣٧ « خلاصة وجبودية » في الاجزاء الثلاثة من مؤلفه الاساسي « فلسفة » ، وكان قد نشر عام ١٩٢٢ دراستين الواحدة عن سترندبرج والثانية عن فان جوخ ، وبعدها دراستين الواحدة عن نيتشه عام ١٩٣٦ والثانية عن ديكارت عام ١٩٣٧ حيث طبق مقاييسه على اثنين من اعلام الفكر الغربي .

اما هيدجر فكان قد نشر عام ١٩٣٧ الجزء الاول من « الوجود والزمان » حيث أنشأ « الانطولوجيا الاساسية » ، ويقصد بها الكشف عن أبعاد الآنية (١) «Dasein» ومقوماتها ، اي الانسان كنقطة ممتازة فيها ينكشف الوجود ويتحدث . ومع ان هيدجر لا يزال حتى الان يفصل فصلا كليا بين تأملاته الانطولوجية وبين الوجودية (خصوصا في شكلها السارتري) ففي « الوجود والعدم » استعادة لعدد من موضوعات « الوجود والزمان » الهامة ، ومنها : زيف الوجود الانساني العادي ، خطيئته ، تناهيه، عبثية مشروعاته، الخ .

وقد يكون أهم مما تقدم ، على أهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكوّن نتيجة للاحداث الخطيرة التي عصفت بأوروبا والعالم بين الحربين العالميتين وهو الذي يفسر ما لاقته من رواج كبير في تلك الفترة روايات فرانتز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كيركجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي والمتاهات التي يضيع فيها فكره والتساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جوابا حتى يستقيم أمره ، وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن المطلق ، مصدر انبثاقه ، خطيئته الاصلية (الخطيئة القائمة في كيانه) والتي تجره نحو الهاوية ، لا معنى الوجود بذاته ، لا معنى الجهد الانساني في عبثيته، الخ .

(١) كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية يقول الغزالي في تفسيرها « عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » ـ يوسف كرم ـ العقل والوجود ص ١١٦ .



تلك بعض الفكر التي سرعان ما انتشرت في أوروبا بتأثير كافكا وكيركجارد وتناولتها المسرحية والشعر ، والرواية والمحاولة ، وعبَّر عنها بحرارة أدباء من مقياس البير كامو وجورج باتالي وبرديف وغيرهم وغيرهم في كتب اصبح بعضها معروفا عند القارىء العربي كأسطورة سيزيف والانسان المتمرد وغيرهما .

هذه الموضوعات هي التي كوّنت بتلاؤمها مع ظاهراتية (فينومينولوجيا) هوسرل الوجودية السارترية وغيرها . اذ ان المنهج الظاهراتي الذي يقوم على وصف الظواهر (ما يبدو من الوجود للشعور) والانتقال منها بالتعليق الى ماهياتها وأسسها (التي هي أسس الوجود) هذا المنهج هو وحده الذي يلائم فلسفة قصدها الاول تعميق وتعقيل تجربة الشعور عند انسان اخذ يشعر اكثر فأكثر انه يحيا في عالم يتنكر له ويسحقه .

والجامعة ، ماذا عنها ؟

كانت الفينومينولوجيا قد بدأت تبسط نفوذها على بعض معاقل التدريس في ألمانيا مع هوسرل ومساعديه وتلاميذه وكذلك الوجودية مع يسبرز . ولكن الفلسفة بجملتها ما تزال تعيش على ارث القرن التاسع عشر ممثلة في تيارات أهمها ثلاثة :

١ ـ الكنطية الجديدة مع كوهن ونتروب وكسيرر .

٢ ـ المثالية الهجلية كما تكونت عبر رينوفيه وهملين ثم امتزجت مع الكنطية مع برونشفيك وآلين .

٣ ـ وضعية أوغست كونت التي كانت على أساس ايديولوجية البورجوازية الحاكمة في فرنسا بين الحربين .

وهكذا فان الجامعة كانت ما تزال تتجاهل الافق الجديد الذي أخذ يستهوي الجيل الفلسفي الناشىء ، وهو يبشر بعطاء كبير .

لقد بدأت تتزعزع أسس الفلسفة التقليدية ولكنها لم تتقوض . ويخيل للمرء اذ ذاك ان البرغسونية هي التي ستكون الوريث الطبيعي لكل هذه التيارات ، فقد تكونت في الثلث الاول من القرن العشرين روحانية شاملة أخذ بها في فرنسا عدد من كبار المدرسين وقادة الفكر ، ولكن سرعان ما يتبين للنظر الدقيق ان البرغسونية نغم شارد من القديم القديم ، وان الافلاطونية التي بعثت مع برغسون عبر اسبينوزا وحيوية القرن التاسع عشر لا يمكنها، على غناها وأفقها الرحب ، أن تجيب على كل الاسئلة الملحة التي كانت تطرحها المرحلة التاريخية اذ ذاك على الانسان .

فالزمن زمن قلق وصراع :

قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في أقدس مقدساتها .

وصراع بين الطبقات والمعسكرات والايديولوجيات ـ أو قل بين قوى قذفت من أعماق اللاشعور ، صراع طاحن يجبر الافراد والجماعات على الانتخاب بين الوجود والعدم .

في ذلك الجو المشحون بالعنف وضع سارتر مؤلفه الكبير ليطرح المسألة ـ مسألة الانسان ـ من أساسها الاول ، وبمختلف أبعادها طرحا جديدا كان نقطة الانطلاق لمذهب وجودي ما يزال حتى الآن بالرغم من كل التحولات التي طرأت على اوروبا ، وبالرغم من كل التحولات التي طرأت على فكر سارتر ، يحتفظ بالكثير من قوته وشبابه.

المسألة الانطولوجية

يبدأ « الوجود والعدم » بمصارعة المسألة الاولى ـ وربما الوحيدة ـ في الفلسفة ، تلك التي ، كما يقول أرسطو « أثيرت وما تزال تثار ، وستبقى أبدا موضع اشكال » (ما وراء الطبيعة ٢٧ ١٠٢٨ ب ١ ـ ٤) ، ألا وهي مسألة الوجود :

ما الوجود في الموجود ؟

ما الوجود بالنسبة لكل ما هو موجود ؟

كانت الحدس الاساسي للفكر الاغريقي قبل سقراط، ثم صاغها أفلاطون وأرسطو ، وأصبحت بعدهما تلك التي تتركز فيها مشكلات الفلسفة ، وبها تتقوم .

وتغيب المسألة في صياغتها القديمة من أفق الفلسفة بعد ان سدد لها كنط ضربة محكمة في « نقد العقل النظري المحض » فيعيد لها هيدجر أولويتها في « الوجود والزمان » ولكن هذا الفيلسوف يقتصر في « الانطولوجيا الاساسية » على تمهيد الطريق لاستعادتها، وما يزال حتى الان يعد المناخ الفكري الذي سيبعث فيه « الوجود » وتبعث معه العبقرية الغربية في أصالتها الاولى .

يبدو غرض « الوجود والعدم » واضحا في عنوانه الثاني (بحث في الانطولوجيا الظاهراتية) فهو محاولة للاجابة على السؤال الاغريقي استنادا الى الطريقة الفينومينولوجية ، كما يبدو ايضا من الاسطر الاولى اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد الطريقة ممهدا للجواب ، في صفحات هي من أجود أدب سارتر الفلسفي . يقول :

« حقق الفكر تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد من ذلك الى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة والى استبدال واحدية الظاهرة بها (١٣) (١) ، وبهذا « تم التخلص اولا من تلك الثنائية التي تضع في داخل الموجود تقابلا بين الظاهر والباطن » (١٣) كما تم التخلص من الثنائيات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا فعل ينزع نحو القوة ، ولا جواهر تبدو منها أعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي (١٤ ـ ١٥) ، فالظاهرة (ما يبدو من الوجود للشعور) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة هي « النسبي ـ المطلق » (١٤) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم ـ الخلفية » الذي أشار اليه نيتشه ، الايجابية المليئة .

ان الاشياء لا تخفى وراءها قوة سرية توجهها ، فالروح والمادة ، والقوة والطبيعة ، الخ ، ليست اكثر من

(١) الارقام بدون اي اشارة اخرى تدل على صفحات الكتاب في ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشر دار الاداب .

مفاهيم عامة تشير الى مجموعة علائق بين ظواهر هـي وحدها موجودة . « ان عبقـرية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها : انهـا الاعمالمنظورا اليها علىانها جماع تجليات الشخص » (١٥)

« لقد رددنا الاشياء الى المجمـوع المرتبط مـن تجلياتها » (٣١) ، واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها .

« والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لانها تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

وهذه الدراسة ، هذا الوصف ، يمكّننا ، اذا ما كان دقيقا ، من أن ننشيء الانطولوجيا (علم الوجود) علـى أسس لها من اليقين ومن الموضوعية ما للعلوم (١٨) .

ويبدئل سارتر كل الثنائيات بواحدة ، هي ثنائيـة « المتناهي واللامتناهي » ، أو كمـا يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » اذ ان الموجود كلّه في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت امكان لا نهاية له من التجليات أو الظواهر (١٥) .

وكما تقضي « واحدية الظاهرة » على التعـارض القائم في الوجود على شكل ثنائيـات ، فهي ايضا تقضي على التعارض القائم في المذاهب في ثنائيات كثيرة ، منها بشكل خاص ثنائية الواقعية والمثالية (والماديةوالروحية) التي تقسم الفلسفات على شكل مصطنع منذ ديكارت حتى ايامنا الى زمرتين متصارعتين يصعب التوفيق بينهمـا ، وتوقع الفلسفة في اشكالات لا حصر لها .

يقول سارتر : « أثبتنا عن طريق فحص الشعور ... ان وجود الظاهرة لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يؤثـر في الشعور وبهذا نحينا تصورا واقعيا لعلاقة الظـاهرة بالشعور ، ولكننا بيّنا ايضا ... ان الشعور لا يمكن ان يخرج من ذاته ... لتكوين موجود عال ... وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمشكلة » (٤١) .

وبقول اخر ، لا نرى فـي مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع (الاشياء) . والذات (الشعور) لا نعلم كيف يجري التلاقي بينهما الا اذا ألحقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، او العكس كما تفعـل الواقعية والمادية . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى نومن قائم وراء العـالم كما زعم كنط (١) ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضـاء تنطبع فيها الاشياء على شكلأحاسيس كما تزعمالتجريبية مع لوك ، وليس جوهرا كما يزعم ديكارت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحيـة ، وليس انعكاسا للتحولات الخارجية ، كما تزعم الماركسية ، على الاقل في الشكل الذي أورثه أنجلز لخلفائه .

ان سارتر يرفض دفعة واحدة كل هذه المذاهب ، ويعتقد انه فنّدها وحل اشكالاتها بنظرية جديدة فـي الشعور ، هي واحد من أركان فلسفته ، وخلاصتها :

ان الشعور ليس شيئا بين الاشياء (ليس جوهرا ، ليس قـوة ، الخ (٣٠)) ، بل هو لا وجود يحيا مـن الموجودات ، عدم يتغذى من الاشياء ، ان صح التعبير . وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشيـاء فسحة فاصله ، ولا يمكن ان ينشأ بينه وبينها تعارض ما . ومشكله المعرفه في شكلها التقليدي زائفه .

« ان المعرفه تضعنا في حضره المطلق » (٢٧٥) .

ولكن الشعور ليس مراه عاكسة ، بل هو ، كمـا يقول سارتر ، « انعكاس ـ عاكس » لانه ، في الوقتالذي يتلقـى الاشيـاء (التي تنعكس فيه) ينفلت منهـا باعدامه اياها .

تلك هي فعاليته الخاصة والمميزه ، ان يعدم (ينفي نفيا فعالا) الظواهر ، اذ بهذا يمكن ان تبدو له ، ويمكنـه ان يرتبها في عالم انساني ذي معنى .

ويوضح سارتر معنى الاعدام (néantisation) في المثال التالي فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان الملأ في كل مكان . ولكن حين أدخـل المقهى باحثا عن بطرس (زيد من الناس) تترتب الاشياء كأساس عليه يجب ان يبدو بطرس كشكل ، وهذا الترتيب اعدام أول ، اذ فيه تتلاشى الاشياء ومن ثم الوجوه وتنحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي أبحثعنه . فاذا ما عثرت عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهـر ويتلاشى بآن واحد ، واذا لم اعثر عليه فغيابه ليس هنا وهناك : ان بطرس غائب عن المقهى كله ، وغيابه ملء يبرح يعدم أشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكـلا ـ او يصبح العدم شكلا ـ يتبدى على أساس من الاعـدام المستمر . اذن القضية « بطرس ليس هناك » حكم عقـلي نطلقه في عيان (حدس) لاعدام مزدوج (٥٩ ـ ٦٠) .

ونقول بتعبير ارسططالي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور ، وبه يدخل العدم على الوجود .

وهذه حادثة اولى انطولوجيا ، أي في المطلق ، وبها يصبح الوجود في ذاته (الاشياء) انسـانيا ، أي عالما ذا مدلول بالنسبة للانسان .

يقـول سارتر : « اللاشيء هو الآنية (الواقـع الانساني) نفسها ، على اعتبار انه السلب الجذري الذي به ينكشف العالم » (٣١٧ ـ ٣١٨) .

ويقول : « الآنية في الوجود من حيث انه فيوجوده ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد للعدم في حضـن الوجود » (١٦٠) .

ويقول : « ان انبثاق الانسـان وسط الوجود ... يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الاصلية لهذا الانبثاق هي السلب ... ان الانسان هو الموجود الـذي به يأتي العدم الى العالم » (٨٠) .

بالاعدام ينسلخ الشعور عن الاشياء ، وايضـا عـن ماضيه ، أي عن كل ما له صفة الوجـود الثابت ، فيقيم بينه وبين موضوعه فسحة بذات الوقت تفصل وتجمع

(١) النومن في لغة كنط الموجـودات كما هي بذاتها لا كمـا تبدو لنـا .

بينهما هي العدم .

وكما ان الشعور يعدم موضوعه فهو يعدم ذاته . يقول سارتر : الوجود الذي به يأتي العدم الى العالم « ينبغي أن يعدم العدم في وجوده » أي أن يكون عدم ذاته) (٧٨) . وبهذا المعنى يطلق عليه سارتر اسم الموجود لاجل ــ ذاته ، والخط (ــ) يشير اعتياديا ، في لغة سارتر وهيدجر الى ان الارتباط الوثيق بين الحدين لا يمكن ان يتحول الى اتحاد بينهما .

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه نحو الاشياء وتحد ذاته ، دون ان يستطيع الاتحاد بأحدهما .

وهذه الحركة هي ما يسميه سارتر « العلو » (transcendance) « والعلو تركيب مؤلف للشعور » (٣٨) .

من المعلوم ان الظاهراتية (الفينومينولوجيا) تقوم على « الاحالة » أو « القصد » (intentionalité) كما يقال ايضا ، وكلمة « احالة » في مدلولها اللاتيني (in - tensio) تعني الاتجاه نحو ... التطلع نحو ...

ومثلها كلمة (ex - tase) : الخروج من الذات ، او ان يوجد الانسان خارج ذاته ... (التخارج في لغة الدكتور بدوي) .

والكلمتان مترادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة « علو » أو « التعالي » كما يمكن ان يقال ايضا .

ويقرن سارتر بين حركتي العلوم والاعدام ، كما يقرن الاثنتين بالوجود والمعرفة ، عندما يكتب :

« أن المعرفة في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة : ان « ثم » وجودا ، وان الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم ... ان المعرفة لا تضيف شيئا الى الوجود ولا تخلق شيئا ، وبها لا يثري الوجود ، لأن المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط ان ثم وجودا » .

ويضيف بعدها :

« ونحن نطلق كلمة « علو » على ذلك السلب الباطن المحقق الذي يكشف عما هو في ــ ذاته بتعيين ما هو من اجل ذاته في وجوده » (٣٦٣ ــ ٣١٥) .

ويلتقي سارتر في نظرية المعرفة هذه مع افلاطون وديكارت وغيرهما ممن يجعلون المعرفة مرادفة للوجود ، والوجود هنا عالمنا ــ عالم الانسان ــ الذي يتحقق (يصبح واقعا) في مشاريعنا ، ومشاريعنا نتيجة لحركة العلو ، وهذه أساسها في حركة الاعدام .

وهكذا يميز سارتر في الوجود بين منطقتين (régions) (٤١) على حد تعبيره ، هما الموجود لاجل ــ ذاته ، والموجود في ــ ذاته . ولما كان هذا التمييز هو الاساس الأول الذي يشيد عليه الانطولوجيا (علم الوجود) الجديدة فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفا مبدئيا ، ثم على ضوئه ينشيء الكتاب كله ، واخيرا يبرره فلسفيا في الخاتمة (الفقرة الاولى) عندما يكشف عن منطقة ثالثة في الوجود .

وتتلخص خصائص الموجود في ذاته بما يلي :

متحد في ذاته وممتلىء بها ، فلا توجد مسافة في داخله ، مظلم ، متكتل ، ايجاب مليء ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يحيل الى أي شيء اخر ، أي لا يعقد أي صلة ، لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبق عليه القبل والبعد ، لا هو في زمان ولا هو في مكان ، لا منفعل ولا فاعل ، لا علة له ، جائز بجواز مطلق ، ومع انه ليس واجبا ، فليس مشتقا من الامكان .

(الفقرة ٦ من المقدمة) .

وبعد ن يفصل سارتر ما لخصنا ، يقول : « انه زائد لا نستطيع اشتقاقه من أي شيء اخر ... غير مخلوق وليس له علة وجود ، وليستله علاقة بموجود اخر ، ولهذا هو زيادة (de trop) بالنسبة للسرمدية » (٤٥) .

ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الموجود يوجد ،

الموجود هو في ذاته ،

الموجود هو ما هو » (٤٥) .

فاذا عكسنا هذه الخصائص نحصل على الموجود لاجل ــ ذاته ، فهذا :

١ ــ هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو » . يقول سارتر ، فعندما تبدو للشعور شجرة يصبح اياها ، ولكن على نحو مغاير لها ، لانه ليس هو هي ، وان كان يستمد كيانه منها في لحظة مشاهدتها .

٢ ــ وليس في ــ ذاته لانه باستمرار في موضوعه دون ان يتمكن من الاتحاد به ، اذ في مثل هذه الحالة يصبح شيئا بين الاشياء ، بل لا نستطيع ان نقول عنه انه ذات لان الذات تتلاشى في تحققها .

يقول سارتر : « لا يمكن للفاعل ان يكون ذاتا لان التطابق مع الذات يزيلها » (١٥٨) .

ثم يضيف ما خلاصته : انه حاضر لذاته ، وهذا الحضور ليس ملئا للوجود ، كما ظن الفلاسفة، بل يفترض، على العكس ، ان شيئا يفترض الانفصال ، والفاصل ليس مكانيا ولا زمانيا ، انه لا شيء ، انه العدم الذي يفصل ، باستمرار ، الشعور عنموضوعه وعن ذاته (١٥٧ ــ ١٥٨)

٣ ــ واخيرا ليس « هو » أي ليس موجودا ، لانه ليس متحققا ، بل هو دوما في طريقه الى التحقق ، انه في جوهره مشروع وجود ، واذا نظر اليه فيما تحقق منه فهو « قد كان » .

ونلخص هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدجر ويرددها مرارا في ثنايا الكتاب :

« الشعور موجود في وجوده تساؤل عن وجوده » ، أو في ترجمة اخرى « الشعور موجود يثير مسألة وجوده ضمن هذا الوجود » (٣٩) .

من الانطولوجيا

الى الوجودية

السؤال عن الوجود (ما الوجود في الموجود ؟) سابق ومحيط :

سابق لان كل جواب يفترض ، ضمنا او صراحة ، على اي حال ـ مسبقا ـ الجواب عليه ،

محيط ، لانه يشمل الاسئلة كلها ومنه تنبثق واليه تنتهي ، فاذا راينا في الوجود مبدا فهو مبدا المبادىء ، واذا راينا في الوجود شرطا فبه تتقدم الشروط ، واذا راينا فيه موجودا أعلى واسمى ، فهو الذي تشتق منه الموجودات ، ومنه تستمد كيانها .

ويمكن تصنيف نظرة سارتر الى الوجود بين النظريات الحدسية . وهذه تنطلق من رؤية اصيلة فيها تنكشف الموجودات عن حقيقتها العميقة .

يعبر سارتر ، اول ما يعبر ، عن حدسه في (الغثيان) بلسان انطون روكنتن بطل الرواية . ومع ان تعديلات اساسية طرات على هذا الحدس في (الوجود والعدم) فما يزال على اساس تفكير سارتر ، اذ منه انبثقت وجوديته .

يقول سارتر ما خلاصته :

قبل اليوم كنت كغيري من الناس ، اقول مثلهم ، البحر اخضر اللون ، والنقطة البيضاء هناك هي زبج الماء ، ولكني لم اكن اشعر انها موجودة . اما الان فاني اتحسس معنى كلمة وجود ... أن توجد الأشياء معناه انها هناك مرشوقة ، خاملة ، هشة ، رخوة ، تلقاك متكاسلة ... ومع انها غير راغبة في الوجود فهي تستسلم له ... وتتكاثر على شكل مخيف .

ويقول ايضا : يولد الموجود دون سبب ، ويستمر ضعفا ويموت صدفة . والخلاصة : لا نستطيع استنتاج الاشياء : انها بلا سبب ، لا ضابط ، لا قانون ، مجانية ، زائدة . والشعور بهذا ينقبض له قلبك ويتملكك الدوار ... فتقع في الغثيان (الصفحات ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ من رواية الغثيان) .

وواضح ان هذا الوصف ينطبق على الوجود في ذاته . وينتقل سارتر الى موقف الناس من حدس الوجود فيقول : « كثيرون ، على ما أعتقد ، ادركوا هذا ، لكنهم حاولوا تخطي جواز الموجودات فاخترعوا فكرة الوجود الواجب » (الغثيان ١٧١) . وهؤلاء هم « القذرون » Salauds نرى اهم نماذجهم في مجموعة « الحائط » وعكسهم « المخادعون » Tricheurs يمثلهم في «دروب الحرية» عدد من الابطال ابرزهم ماتيو .

الاول انصار النظام السائد والأعراف الاجتماعية ، أصدقاء المثالية والانسانية ، يحترمون الفكر والقيم الروحية ، ولكنهم ، في الحقيقة ، كالممثل الذي يتحد بدوره اتحادا تاما فيفقد شخصيته ، انهم كذابون جبناء يرضخون لكل القيود هربا من الواقع ، وتخلصا من تجربة الوجود ، فحريتهم في ضياع .

اما المخادعون فاولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة ، متمردين على القوانين وبذلك يتحملون مسؤوليتهم وينقذون حريتهم من الكبت والضياع .

القذر كالاشياء في تفاهتها ولامعناها ، فلا حق له بالحياة ، يقول سارتر ، لان وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

اما المخادع ، ويمكن ان يقال ايضا : المخاتل ـ فاسمه يدل عليه : انه ، بالمخاتلة ، يقوض الاطر البالية من الداخل ويبدلها .

ومن البين ان غرض سارتر من هذه الاسماء الكاريكاتورية ـ المخادع ، القذر ، وغيرها مما نجده بغزارة حتى في مؤلفاته الفلسفية ـ هو استثارة النفوس ودفعها الى التمرد على القديم المتحجر ، كما انه يعتبرها بمثابة صفعات يقذف بها في وجه المجتمع البورجوازي ، وهو مجتمع لم يستمر الا لكسل افراده وعجزهم عن ابداله بغيره (١) .

وفي (الوجود والعدم) يحل التحليل الفكري الصارم محل الصورة الأدبية دون أن يتبدل الحدس الاول ، فيصبح الغثيان اعداما ، والقذارة « روحا جدية » ، وتصبح الاشياء المرشوقة هناك هي الماضي الجامد ، الوجود في ذاته ، وتبدو الحرية كحادثة ممتازة قادرة على ان تفكك الوجود في ـ ذاته لتجعل من اشيائه عالما انسانيا ذا هدف .

ويركز سارتر حدسه في عبارته المأثورة : « الوجود يسبق الماهية » (٢) او بعبارة اوضح ، وان كانت تعوزها الدقة الفلسفية : الحادثة سابقة على الفكرة . وفيها يبدو التحول من الانطولوجيا الى الوجودية ، او من الانطولوجيا الكلاسيكية الى الانطولوجيا الوجودية ، اذ نحن امام علم وجود جديد ، هو ، لحد بعيد ، على اساس كل الفلسفات التي يمكن تجميعها تحت أسم « الوجودية » كفلسفة كارل يسبرز وفلسفة غبرييل مرسيل (لا فلسفة هيدجر لانها من نوع اخر) . ولكن قد يكون جان بول سارتر وحده الذي اخذ بنتائج هذا الحدس حتى التناقض مع ذاته .

***

(١) يحلل سارتر البورجوازية والطبقة الاجتماعية تحليلا سريعا في القسم ٤ الفصل ١ الفقرة ٢ من الوجود والعدم ويعود الى ذات الموضوع في عدد كبير من مقالاته ومؤلفاته منها « نقد العقل الديالكتيكي » .

(٢) راجع الوجود والعدم (ص ٢٨) احد التعبيرات الفلسفية الدقيقة عن هذه الفكرة .

امعنى هذا ان الفلسفات قبل سارتر كانت كلها ماهوية ؟ كلا ، فالتيار الارسطالي بمجموعه وفي كل مراحله يرى ان الماهية مساوقة للوجود ، واذا كان ثمة فلسفات تقول بسبق الماهية على الوجود فعلينا ان نفتش عنها في التيار الافلاطوني الذي يرى ممثلوه من افلاطون الى برغسون ان الوجود العياني انحطاط أو تراخ لعالم المعاني (المثل) او في التيار المثالي الذي يحول الاشياء الى صور أو افكار (الوجود هو كون الشيء مدركا ـ باركلي) .

واول من ادخل كلمة وجود Existentia على الفلسفة هم فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني (السكولاستيك) ، وعارضوا بينها وبين كلمة ماهية Essentia والوجود عندهم هو الموجود المتحقق في العالم العياني ، والماهية نظامه الداخلي (قوامه) .

واول من استعمل الكلمة بالمعنى الحديث هو المفكر الدانيماركي سورين كيركجارد الذي احتفل العالم الفلسفي منذ ثلاث سنوات بمرور قرن ونصف على ولادته .

كانت نقطة انطلاق كيركجارد شعوره العميق والحاد بأن كل انسان مأساة فريدة في نوعها يشعر بها هو وحده، وقد يصفها ولكنها لا تفسر ولا تعلل ، اذ ان الانسان خاطىء من الاصل ، وما أن يعي ذاته ، (وهذا الوعي هو الوجود) حتى ، في شبه غيبوبة ، يقع في شباك الخطيئة ، ويجهد دون ان يصل بقوته الذاتية الى البر او الخلاص . وهذا الجهد هو ما يسميه الفكر الذاتي الذي يولد في القلق والقنوط والخوف والرعدة ، والفكر الذاتي عكس الموضوعي ، لان الاول لا متناه والثاني محدود .

ويصف كيركجارد الوجود (الانساني) فيقول ما خلاصته :

انه توتر داخلي (بين الانا وذاته ، بين الانا والغير ، بين الانا والانت المطلق ، انه انتقاء في اللحظة بين حدين لا ثالث يؤلف بينهما (من مسالتين مسألة ... اما ... اما ...) ، انه عزلة ، لا يقين ، مغامرة ، مفارقة .

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق (يعي ذاته) في الالم والعزلة ، في الشك والحماس ، انبثاقا لا معقولا لانه من مرتبة أعلى من مرتبة العقل .

وابطاله أفراد افذاذ تخطوا كل الاطر ، منهم سقراط وايوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجها لوجه .

ولهذا وجه كيركجارد القسم الاعظم من جهده لمحاربة هيغل ولتحطيم مذهبه وكل مذهب ، لان المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تطمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كيركجارد هذه زمنا طويلا (قرابة ثلاثة ارباع القرن بعد وفاته) حبرا على ورق ، حتى يشعر الفكر الغربي أن تكرار الكنطية والهجلية وشرحهما والتعليق عليهما يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه أصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالموجودات : في عفوية النظرة الاولى (العفوية الثانية ، كما يقولون اليوم) ليدهش أمام جدتها وطرافتها فتتفتح أمامه آفاق جديدة هي الطريق الى التأمل النظري المحض، وهي ايضا الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

اذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كيركجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

اكتشف نيتشه الذي احاط في نظرة فذة بمجموع الثقافة الغربية في أصولها الاغريقية ، وحاول في جهد يائس ، ان يكشف في اخلاقها عن غرائز الكذب والزيف وعن كل العناصر الجهنمية التي تحكم عليها بالفناء . فكان قبل سارتر الديان الرهيب للاصنام البورجوازية .

واكتشف هيغل ، لا هيغل « علم المنطق » (المذهب) الذي كان قد دحر ، وانما هيغل « فينومينولوجيا الروح » الذي كان اول من وصف الشعور في نموه من الاحساس الى الشعور بالذات ، الى كلية المفهوم ، عبر التاريخ وآلامه، عبر التناقض والفشل والنضال والضياع ، عبر «الوجدان الشقي » ، والذي كان أول من ادخل السلب على الفلسفة كمرحلة اساسية من مراحل الحركة الديالكتيكية .

في هذه الفترة بالذات كان هوسرل ينادي بالرجوع الى الاشياء ، ويضع طريقته الفينومينولوجية نهجا صارما، وحده كفيل ، في مفاهيمه الدقيقة وخطته المنطقية ، بأن يحول الوصف الى علم ، اذ يكتشف في الوجود نظامه (او لا نظامه) ـ ماهيته ـ ووراء الماهية وقبلها مبادئه ، فيجعل من دراسة الاشياء فلسفة ، والفلسفة علم المبادىء الاولى كما قال ارسطو مؤسسها وواضع دستورها .

وهكذا أصبح ممكنا قيام الوجودية كانطولوجيا جديدة تنقض الانطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بآن واحد.

وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جليا التعارض بين الاثنتين في الجواب على السؤال الاغريقي (ما الوجود بالنسبة للموجود ؟) هذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

ترى المثالية ، بشكل عام ، ان الاشياء في الشعور على شكل صور او مفاهيم ، فيرى هوسرل ان الشعور ، كيانيا ، خارج ذاته قرب الاشياء ، (مبدأ الاصالة او القصد) ، وهذا ما يعبر عنه هيدجر بكلمة (الموجود ـ في ـ العالم) . ويرى كنط في العالم (مجموع الموجودات الخارجية) معنى من معاني العقل ، فيرى هوسرل (ومعه سارتر ومرلوبونتي وغيرهما) فيه الافق غير المحدود الذي يتجه نحوه الشعور دوما دون أن يتمكن من الاحاطة به (مبدأ العلو) . ويرى كنط ايضا اننا لا نعرف من الاشياء الا ظواهرها ، وان ما هي عليه بذاتها (النومن) خارج نطاق ادراكنا ، فيجيبه سارتر بحذف ثنائية الباطن والظاهر ، فالظواهر وحدها موجودة ، وفكرة الشيء بذاته لا مدلول لها .

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين

الواحد عن الاخر ـ الفكر والمادة ـ ينكر سارتر فكرة الجوهر ، كما ينكر وجود عالم باطني أو داخلي ، لان الشعور هو الشعور بشيء ، وطالما ان الاشياء لا عمق لها فهي مكشوفة امام الشعور .

وبينما ينطلق هيغل من مبدأ (كل ما هو واقع معقول ، وكل ما هو معقول واقع) ، ترى الظاهراتية ، بكل تياراتها ، ترى في الاشياء (او العالم) موجودات سابقة على الفكر لا ناظم فيها يلم بين شتاتها ، والفكر هو الذي يصنفها وينشىء منها ما تسميه الفلسفة الموضوع عندما تعارض بين الموضوع والذات .

ويدفع سارتر بهذا التحول الى ابعد نتائجه عندما يرفض نظرية هوسرل في الانا العالي (مقال عام ١٩٣٦ ، علو الانا) ويضع على اساس العالم الانساني الحرية كنقطة اولى تنبثق فراغا في الموجود في ـ ذاته لتنظيمه .

والخلاصة ان الوجودية الفينومينولوجية حطمت الفكرة الاغريقية التي انطلقت منها الفلسفة ، والتي ترى في الوجود نظاما (كوزمس) يحكمه عقل كلي (لوغس) يتحول في الانسان الى منطق يقول الحقيقة .

فالاشياء هي لامحدود الوقائع (الحوادث) المبعثرة ، والشعور هو ايضا واقعة (حادثة) (١) .

والمعقولية التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع في صميمه عبث ولامعنى .

***

وتجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العرب اخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومشتقاتها (كينونة وكائن ، الخ) عن المعنى القديم لكلمة وجود ، وبكلمة وجود ومشتقاتها (موجود ، وجودية ، الخ) عن المعنى الحديث حتى لا يحصل التباس في ذهن القارىء العربي بين المعنيين ، على ما يرون .

ولكن اذا سلمنا جدلا بأن المفردات الفلسفية اصطلاح ـ وهذا خطأ لحد بعيد ـ فالمصطلح الجديد يخالف استعمالا درج عليه العرب قرونا ، وسيضطرنا شيوعه الى ما يتسبه ترجمة التراث العربي الفلسفي ، او الى تهشيمه بشروح لا نهاية لها .

ثم أن لكلمة كون ومشتقاتها معنى محددا في الفلسفة العربية ، فهي تشير الى « الذي وجد بعد ان لم يوجد » على ما يقول ابن رشد (١) ، ويبدو انها وردت في ترجمة كتاب ارسطو (الكون والفساد) ولها صلة وثيقة بمعنى الامكان .

وأخيراً فان المصطلح الجديد لا يتفق مع مرمى الوجودية ، فهذه تستهدف على ما يقول أعلامها ، وضع علم الوجود (انطولوجيا) يحدد العلم القديم ويغنيه دون ان يحرفه عن مقصده الاساسي .

ولهذا نرى مع الدكتور عبدالرحمن بدوي في ترجمته (الوجود والعدم) الاحتفاظ بالاسم القديم للمعنيين لانهما بالنتيجة واحد .

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هو الذي يغنيها بمعان جديدة ، لا الاصطلاح لمجرد النقل ، ونلاحظ على سبيل المثال ان أحد شراح سارتر يعد ، عند هذا الفيلسوف ، تسعة وعشرين (٢٩) معنى لكلمة to Be , Etre وحدها ، يتميز الواحد عن الاخر من سياق الكلام .

وانما المهم هو ان ندرك ، في نقطته الاساسية ، التحول الذي طرأ على الفلسفة مع سارتر .

ان سارتر يرى اللاغائية والوقائية Facticité اللامعنى والعبث ، او بتعبير اخر ، يرى سديما يتكاثر عن غير قصد حيث كانت الفلسفة ترى فعلا Esse سرمديا هو مصدر الافعال ، وعقلا كليا (لوغس) ناظما للموجودات ، وبهذا يبدل المعقولية والمعنى بالشيئية .

فهل كان هذا التبديل نتاج عبقرية فوضوية وعدمية ، كما أخذ عليه بعضهم ، أو ضربا من العبث بالفلسفة ، كما قال البعض الاخر ؟

كلا !

فسارتر حذف اللوغس ليحل الحرية محله ، في نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل .

فما الكسب الذي حققه ؟

---

(١) الوجود والعدم. الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ واقعية ما هو من اجل ـ ذاته .

(١) ماجد فخري ـ ابن رشد (قادة الفكر) بيروت ص ١٦٩ .

الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الاشياء في جوازها المطلق ـ وقائعيتها ، شيئيتها ـ غريبة عنها ، تتنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته (حريته) في انبثاقها الاول نقصا ـ او ثقبا . كما يقول سارتر ايضا ـ في الاشياء ، هي ايضا واقعة (حادثة ، جائزة) لا عقل فوقها أو ضمنها يبررها .

فالغثيان كاشف ـ شأنه شأن القلق والملل ـ يمزق أقنعة نسجها الانسان حول ذاته وأصبح أسيرا لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الاساسية وهي ان اللوغس (المعقولية ، المعنى ، الحقيقة) الذي نضيفه الى الوجود أمر زائد عليه، لا يمسه في صميمه .

قبل الغثيان ، الانسان في حالة سقوط أصيلة ، اذ يتقمص دورا ويتحد به فيصبح كالاشياء ، والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الاصلية في الاديان .

فالتجربة السلبية توقظ الحرية من سباتها وتحملها على استعادة عالمها . وعندئذ يستطيع الانسان أن ينتقل من الوجود غير الصادق (المزيف) الى الوجود الصادق ، أي الذي تعرى عن الوهم والكذب .

فما الحرية ، ما أبعادها ، ما دورها ؟

ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلأي مدى بوسعها ان تنقذه ؟

يقول سارتر : « الحرية ليست وجودا ما : انها الوجود الانساني » (٧٠٤) ، وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل أن نميزه عن وجود « الآنية » ، فالانسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد ، فليس ثم فارق بين وجود الانسان و « كونه حرا » (٨١ ـ ٨٢) .

فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الغرائز واللاشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب ـ لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية (٧٧٣) ـ سابقة على الماهية ، سبقا أنطولوجيا (كيانيا) أي قائما في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معناهما المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوما أن تتخطاه (العلو) لتعيد النظر فيه ، أو ان في الحرية فائضا على عالم الانسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية (ديمومة وطاقة خلاقة) كما ظن برغسون ، أو ليست ملأ كما يقول سارتر ، انها امكان الاعدام . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو ـ لذاته هو اعدام ما هو في ـ ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال الحرية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير هذا الاعدام . وبها يفلت ما هو ـ لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائما شيئا آخر غير ما يمكن أن يقال عنه . . . ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » (٧٠٢) .

ويضيف : « الحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الانسان » ، « والذي يحمله على أن يصنع نفسه عوضا عن أن يكون » (٧٠٤) .

فلا « يمكن أن يكون لحريتي حدود أخرى غير ذاتها » (٧٠٣) ، فهي التي تضع ضوابطها ، ولا يمكن للانسان ـ وهو متروك وحده على هذا الشكل ـ ان ينتظر عونا ، لا من الداخل ، ولا من الخارج (٧٠٤) ، فهو المسؤول المطلق عن ذاته وعن العالم .

ولهذا تبدو الحرية لسارتر مخيفة : « محكوم عليَّ أن أكون حرا » (٢٣٦) و (٧٠٣) ، لانها ، وهي وجود الانسان ، مفروضة عليه « الحرية ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حرة » (٧٧٢) .

وهي مصدر القلق ، والقلق عند سارتر ، كما عند هيدجر ، خوف مغمض لا موضوع له ، هو الخوف الذي يتملك الانسان عندما يرى انه المصدر المطلق للقيم والمعاني، وان هذا المصدر يستند الى لا شيء .

يقول سارتر : « فبوصفي موجودا به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير ، وحريتي تقلق من كونها الاساس بغير أساس للقيم » (١٠٠) .

ويضيف : « في القلق أدرك نفسي حرا حرية مطلقة، وادرك في نفس الوقت اني لا أستطيع الا أن أجعل معنى العالم يجيئه من قبلي » (١٠٢) .

والقلق ، كالغثيان ، أداة تحرر لانه ، اذ يحطم الوجود المزيف (غير الصادق) يضع الانسان وجها لوجه تجاه العدم القائم على أساس وجوده :

« ان المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية . وتبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الوجود » (٧٠٤) .

تجاه القلق لا يوجد الا واحد من موقفين : **اما أن ينهزم الانسان ، وعندئذ يختفي وراء دوره الاجتماعي ـ وهذه هي « القذارة » أو « روح الجد » او « البورجوازية » كما يصورها سارتر في هذه المرحلة ـ واما أن يتحمل مسؤوليته كاملة ، وهي مسؤولية مرهقة لانها بسعة العالم الانساني . « لما كان محكوما عليه (على الانسان) أن يكون حرا ، فانه يحمل على عاتقه عبء العالم » (٨٧٣) .**

وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق أو الحق ، وهو أساس الاخلاقية الوجودية .

ان للانسان ـ ان للموجود بشكل عام ـ في نظر الفلسفة الكلاسيكية طبيعة ثابتة هي ما به يتقوم ، أو هي بمثابة « رصيد » ان صح التعبير ، منه ينطلق واليه يستند ، وقد يكون أوسع وأعمق تعبير عن هذه الفكرة ما كتبه أفلاطون عن نظرية المعاني (المثل) .

هذه الطبيعة هي ما ترفضه الظاهراتية الوجودية بكل أشكالها (١) ويرفضه سارتر تحت اسم المعطي والموجود في – ذاته والماضي ، والماهية ، الخ ... اذ يحوله في منظار الحرية الى امكان ، اذ انه « ملأ الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية « السلب » (٧٧٣) .

يقول سارتر : « ان الحرية أصلا علاقة مع المعطي » ، ثم يضيف : « ان المعطي ليس علة للحرية... ولا سببا... وليس شرطا ضروريا ... وليس مادة ينبغي على الحرية ان تمارس نفسها فيها ... المعطى هو الامكان العرضي الخالص الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختيارا » (٧٧٣) .

فالفعل الحر ، مهما كان بسيطا ، ليس نتيجة لما سبقه (٧٣١) لانه يوقف تسلسل النتائج من الاسباب ليبدأ من الصفر . فكأن ماضي الانسان أمامه لا وراءه ، وكان الانسان ، عند كل عمل حر ، يقذف بوجوده أمامه ليستعيده ، ضمن موقف معين ، في مشروع هو بمثابة مستقبل جديد أو معنى جديد يخلعه على عالمه ويلتزم به .

ينتج عن هذا :

أولا ، ان الانسان ملتزم كيانيا (٧٦١) اذ طالما انه ينشىء عالمه حرا فهو يتبناه ويتقيد به .

ثانيا ، ان عالم الانسان – أو عالم الثقافة كما يقول مرلوبونتي ، وكما سيقول سارتر في « نقد العقل الجدلي » (ص ٩٦٠) – مختلف جذريا عن عالم الطبيعة ، أو الاشياء .

وهذا التمييز الاخير هو احدى النقاط التي تبرز القطيعة التامة بين الانطولوجيا الكلاسيكية والانطولوجيا الوجودية .

يرى سارتر في الحرية شمولا (او كلا) لا يقبل التحليل ، هو كل العالم الانساني ، ولها ابعاد ثلاثة هي ابعاد هذا العالم :

أولاها أن « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » (٧٢٢) فوعيي لذاتي هو بذات الفعل وعيي للاشياء على انها ظواهر .

ومن ثم « العلو » ، أي ، يقول سارتر ، « ليست شيئا ما سيكون اولا كي يصبح فيما بعد على علاقة معهذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس ، وجود هو أصلا مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه » (٧٢٣) ومعناه ان الحرية ، اذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتا وشيئا بآن واحد، تلتزم بمشروع يحدد معناه (الغاية منه) ، وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

وأخيرا « التزمّن » ، أي ، يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوما « على مسافة من ذاتها » (٧٢٢) .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زمانا كليا يحتوي على كل الموجودات وخصوصا الآنيات (الموجودات الانسانية) . وليست كذلك قانونا للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو اعدام ذاته ... ان الوجود من اجل – ذاته هو الوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتت للزمانية » (٢٥٦ ، ٢٥٧) .

أما الزمانية الديناميكية فيقول عنها : « ان زمان الشعور هو الآنية (الوجود الانساني) التي تتزمن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، انها العدم الذي ينزلق في كلية كخميرة تبدد الكلية . وهذه الكلية التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع أن تجد في ذاتها أي حد يتجاوزها ، لانها هي نفسها تجاوزها ، وانها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال ان توجد في حال آن . وليس ثم أبدا آن يمكن ان نؤكد فيه ان ما هو من أجل – ذاته هو كائن ، وذلك لان ما هو من أجل – ذاته ليس كائنا أبدا . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمن كلها بوصفها رفضا ملآن » (٢٦٧ – ٢٦٨) .

ان نظرية الزمان التي يلخصها سارتر في هذه النصوص تكمل الصورة التي رأيناها حتى الان يرسمها للحرية أو الوجود الانساني ، لانها تعلمنا :

١ – ان الانسان (وعالمه معه) كله في الزمان ولا شيء منه خارج الزمان ، يبدأ بالاعدام وينتهي بالعدم . « فالحرية والاختيار والاعدام والتزمّن » أسماء لمسمى واحد (٧٤١) . ولهذا يبدّل سارتر ، مع هيدجر ، كلمة « زمان » التقليدية بكلمة « تزمّن » التي تشير بتركيبها الى الحركة ، أو الى ديناميكية الحرية كوجود – في – الزمان ، كما يقول هيدجر .

٢ – التزمّن كالحرية بنية كلية أو شمولية (٢٠٢ و ٢٣٧) فيها تنتظم البنيات الثانوية ، وهو الذي يرسم للحرية (وبالتالي لعالم الانسان) خطوط حركتها . فأوقاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليست أطرا ينتظم فيها هذا العالم ، وانما هي اتجاهات حركته الداخلية ، أي التزمن أو الاعدام ، ولهذا يبدل سارتر مع هيدجر ايضا كلمة « أوقات » الكلاسيكية بكلمة « خارجيات » التي تشير الى خروج الانسان المستمر من ذاته ، فالماضي لا وجود له الا بمقدار ما أن نستعيده في المستقبل ، والحاضر هو الان الذي نرفضه ونتجاوزه ، والمستقبل هروب مستمر فيه يتكوّن العالم الانساني .

٣ – التزمّن – كالحرية ايضا – بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلا متماسكا ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به أمامه ليستعيده في مشروع هادف . أو بتعبير اخر ان وحدة العالم الانساني في

---

(١) ان مناقشة نظرية الشكل الافلاطونية هي احدى القضايا الاساسية التي يحاول ان يبرهن عنها مارلو بونتي في كتابه المعروف « ظاهراتية الادراك » .

هدفه . ولما كان هذا الهدف غير قابل للتحقق ، لان تحققه هو تحــول الانسان الى شيء ، فالتزمن (او الاعدام أو الحرية) حركة بآن واحد تبعثر وتوحد ، والتشتت ، كما يرى سارتر ، هو الــذي يوحد ، وبهــذا المعنى يقول : « الزمانية قوة تحلل داخل فعل موحد » (٢٤٦) .

وهكذا فالانسان ، في نظر سارتر ، فرار مستمر من ذاته ، ولما كان لا يمكنه أن يهرب الا اليها فهو ، بذات الفعل ، يبدو وراءها ويرفضها .

وهنا يلتقي سارتر مع هيغل الذي يرى في العـدم القوة المحركة للوجود . ولكن الفرق بينهما هو ان هيغل وضع لحركة الوجود كله نهاية ، بينما حصرها سارتر في الانسان وأرادها أن تكون حركة لانهائية فــي عالم انسـاني متناه (أوله الاعدام وآخره العدم) .

فكأن عالم سارتر « قبض الريح » كما قال الحكيم .
وسارتر نفسه يقول انالوجود « لا يمسك ذاته الا بخيط » (٢٤٧) وأن الذات « سراب انطولوجي » (٢٤٨) .

ذلك انه وجود لا ماهية ، حريه لا عمل (لوغس) وهذا هو المعنى العميق للوقائعية .

ومع هذا فعلى الانسان أن يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيلعب ، صادقا ، لعبه الوجود . فكيف تنشىء الحرية عالمها استنادا الى حدس الوقائعية ؟

***

تنبثق الحرية دفعة واحدة ، وكذلك الاعدام والتزمن والوجود لاجل ذاته (٧٦٧) ، اذ كلها بالنتيجة أسمـــاء مختلفة لمسمى واحد . والفعل الاساسي للحريـة ، ذلك الذي يستمد منه كل فعل اخر وجوده ومعناه ، هو ، على ما يقول سارتر ، « اختيار لذاتي وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم » (٧٣٥) ، وليس اكتشاف العالم هو الكشف عن شيء ماثل أمام الشعور نفصله ونحلله ، كما ظنت الفلسفة الكلاسيكية عندما اقامت التعارض بين الذات والموضوع ، على ما رأينا . « اننا نختار العالم ، لا في تركيبه في ــ ذاته، بل في معناه ــ وذلك باختيارنا لانفسنا » (٧٣٧) ولــذا « فالعالم يحيل الينا بدقة ، بواسطـــة تقاطيعه نفسها ، صورة ما نحن عليه » (٧٣٧) .

ومن جهة ثانية « فالشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد » (٧٣٦) .

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بآن واحد ، ذات وعالم في اتحـــاد لا ينفصم . يشد الطرف الاول (الذات) الى الطرف الثاني (العالم) تركيب الشعور القصيدي ، أي اتجاهه ، كيانيا ، نحو العالم (الموجود ــ في ــ العالم ، كما يقول سارتر بعد هيدجر) . فنحن نكون عالمنا وهو يكوننا « لا شيء يأتيني الا ما اخترته» (٧٨٩) .

ويطلق سارتر على هذا الاختيار اللازم لانبثاق الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات الثلاثة ، أي ينشىء الزمان (يتزمن) كفسحة فيها يصبح ممكنـا انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحـدد بغايته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة » (٧٤٠ ــ ٧٤١) والعيني في لغـة الدكتور بدوي هو « المشخص » .

ويتصف الاختيار الاول أو الاصلي بأنه :

١ ــ فعل مستقل (٧٦٨) يتم بدون نقطة ارتكـاز (٧٦١) ، أي انه أول اطلاقا ، وهو الذي يملي على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ ــ « اختيار لوجود وليس أساسا لوجود » (٧٦١) أي انه لما كان كيانيا لا زمانيا قبل العالم الانساني الـذي يبدأ معه فهو لا يستند الى أي أساس ماهوي أو انطولوجي يبرر قيامه .

٣ ــ أو ، وهذه هي الصفة الثالثة ، هو غير معقول، وليس معنى هذا ، يضيف سارتر ، انه يشذ عن معقولية عليه أن يتقيد بها ، بل هو نقطة انطلاق العقل والمعقولية .

٤ ــ جائز لا واجب ، فلا يوجد ما يضمن له الوجود، وهذه هي الوقائعية « الحرية هي ادراك وقائعيتي » يقول سارتر (٧٨٤) .

من الواضح ان هــذه الخصائص متلازمـة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

والفعل ليس ، في نظر سارتر ، حركة طبيعية او محض حركه ، بل هو فعالية تركيبية ... تركب الوسائل من أجل الغايات » (٢٨٧) ، وتحدد بالقصد ، أي انه « تجاوز المعطي الى نتيجة مطلوب تحقيقها » (٧٥٧) او هو « اختيار لغاية » والشعور بها (٧٥٨) . وبتعبير اخر : ان الحرية اذ تنبثق ذاتا وعالما تحدد بذات الفعل غاياتها . وبهذا المعنى يقول سارتر : « الآنية (الوجود الانساني) .. تعلن عن نفسها وتتحدد بالغايات التي تستهدفها » (٨٧٩) . وهكذا الانسان يعرف بمراميه ، ولما كانت الغاية هي ما سيكون فللمستقبل أولوية انطولوجية على الماضي والحاضر، فهو الذي يبين لنا « من نحن » اذ يخلع المعنى على الماضي (٧٤١) وعلى مجموع العالم الانساني .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يقول : « ولما كان العالم يتكشف خلال سلوكاتنا ، فان الاختيار القصدي للغاية هو الذي يكشف العالم . والعالم ينكشف على هذا النحو او ذاك (على هذا النظام او ذاك) وفقا للغاية المختارة » (٧٥٨) .

لا بل يوحد بين الغاية القصوى والحرية عندما يكتب: « نحن أحرار عندما يكون غاية الحد النهائي الذي به نعلن عما نحن عليه » (٧٦٧) ، فيذكرنا بكلمة نيتشه « ستكون من أنت » وأن كان القصد من القولين مختلفا كل الاختلاف .

ويزيد سارتر فكرته وضوحا عندما يقول عن الغاية انها مخطط اجمالي يرتب الموجودات ، وانها سلسلة اجراءات يجب أن تتناول هذه الموجودات وتنظمها بالاستناد الى علائقها الراهنة (٧٦٧) ، اذ يبين ان الغاية والمشروع أمر واحد .

والواقع انهما ينبثقان مع الحرية ، فالمشروع هو « وجوديَ أنا » (٧٦٢) والغاية معناه ، ويبين سارتر التلازم الانطولوجي « الكياني » القائم بين الحرية والغاية والمشروع عندما يكتب : « ان المشروع الاساسي الذي هو أنا مشروع يتعلق لا بعلاقتي مع هذا الموضوع الجزئي أو ذاك من العالم ، بل بوجودي ـ في ـ العالم في شموله ـ وما دام العالم نفسه لا ينكشف الا على ضوء غاية ، فان هذا المشروع يضع كغاية نمطا خاصا من العلاقة مع الموجود الذي يريد ما هو ـ لذاته أن يقيمه » (٧٦٢) . فالوجود الانساني اذن مشروع أصلي وكلي تنتظم فيه كل مشروعات الانسان الجزئية (٧٦٤) ، وهو كليا وجزئيا في تجدد مستمر كالاختيار الذي ينبثق معه وعنه. ويضيف سارتر : ان المشروع ليس زمانيا (في الزمان) ولا لازمانيا (فوق الزمان) ، لكنه في انبثاقه يتزمّن « لانه يجعل مستقبلا يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضر باعطاء « المعطيات » في ذاتها معنى المضي » (٧٦٢) .

كما انه ليس ذاتيا ولا موضوعا ، اذ اعتبارا منه يحصل التمايز بين الذات والموضوع .

وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، او كما يكتبها سارتر بعد هيدجر (Pro — jet ما يقذف به الانسان أمامه) تنطوي على معنى العلو والقصد والتزمن ، أي الخروج من الذات ، ولا تقل الكلمة العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالانسان مشروع وجود لا وجود .

ويعود سارتر الى ذات الموضوع فيما يسميه (التحليل النفسي الوجودي) فيبين ان الرغبة والميل ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس الكلاسيكي (٨٩١) بل انهما الانسان ذاته كوجود ، كيانيا ، ناقص ومتناه ، فالميل ميل الى وجود ، والرغبة هي « الشعور نفسه في تركيبه الاصلي المشروعي العالي » (٨٨٠) ، كما ان المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول سارتر تعبير عن الموجود لاجل ـ ذاته على اعتبار انه وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة مشروع وجود » (٨٩١) .

وهكذا فالانسان ليس موجودا ، لانه دوما في طريقه الى الوجود .

***

ان فكرة (الوجود ـ في ـ العالم) التي اخذتها الظاهراتية الوجودية عن هوسرل تستند الى هذا المبدأ الاساسي وهو ان الانسان مرتبط انطولوجيا بالعالم ، وان الحرية تنبثق في جملة ظروف مشروعا ومعنى ، أي عالما انسانيا ، وان العالم (عالمي) ليس مجموع الاشياء التي تحيط بي كما هي في ذاتها بل هو الافق الذي أتخطى ذاتي نحوه باستمرار (مبدأ القصد ومبدأ العلو) دون أن أتمكن من الاحاطة به ، وان العالم ككل هو أفق الآفاق ، فلا يوجد موضوع (أو شيء) قائم بذاته ، ولا يوجد مشاهد حيادي يحلق فوق هذا الشيء ليحلله ويكشف عن قوانينه .

فالمشاهد يشاهد من نقطة معينة ، والادراك ادراك من وجهة نظر (مبدأ الآفاقية عند نيتشه) ، او بتعبير أصح من « موقف » كما يقول سارتر ومرلو بونتي . وكما ان الانسان انطولوجيا حرية ومشروع وغاية وتزمن ، فهو كذلك في موقف .

ولفكرة « الموقف » عند سارتر أهمية خاصة ، اذ انها هي التي تربط هيكل الانطولوجيا المجرد ، عبر الوصف الفينومينولوجي ، بالواقع العيني (المشخص) .

ويحدد سارتر الموقف عندما يكتب : « ان ما سميناه وقائعية الحرية هو المعطى الذي عليها أن تكونه والذي توضحه بمشروعاتها ، وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وان كان ذلك في الوحدة المطلقة لايضاح واحد . انه مكاني وجسمي وماض ، ووضعي من حيث هو محدود من قبل بواسطة اشارات الاخرين ، واخيرا علاقتي الاساسية مع الغير » (٧٧٧) .

فلننظر ، اعتبارا من هذا التعريف ، أولا الى عناصر الموقف ، ومن ثم الى خصائصه واخيرا الى مفهومه الكلي

الذي هو ماهيته ان صح التعبير .

وعناصر الموقف هي :

١ ـ مكاني ، وهو المحل الذي أسكن (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، الخ ...) وترتيب الاشياء كما تظهر لي حاليا (هنا منضدة على شمالها نافذة وعن يمينها كرسي، الخ ...) او هذا الترتيب المكاني « للهذات » أي الاشياء كل منها بمفردها وفي فرديتها . ويضيف سارتر : « لا يمكن الا أن يكون لي مكان والا لكنت بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق » (٧٧٧) . ثم يقول موضحا علاقة الانسان بمكانه : « لكي أحدد نفسي بمكاني يجدر أولا أن أفلت من ذاتي ، كيما أضع الاحداثيات التي أحدد نفسي ابتداء منها على نحو أوثق بوصفي مركز العالم » (٧٨١) .

٢ ـ محيطي ، ويختلف عن المكان في ان الاشياء التي يتألف منها أدوات (أي أشياء لها استعمال ما) تستطيع بما لها من استقلال أن تتفاعل معي سلبا أم ايجابا ، فهي تبدو وتتلاشى بالرغم مني ، كما يستطيع غيري ان يتلاعب بها أو أن يحد من حريتي في استعمالها . وهذا ما يجرني على أن أغير مشروعاتي تبعا لما يطرأ على محيطي من تبدل. فاذا كنت مثلا أنوي القيام بنزهة فالطقس ليس خاضعا لارادتي ، وكذلك السيارة التي استعمل والطريق الذي أسلك والمكان الذي أرتاد . وبتعبير مختصر ، ففي المحيط فسحة من اللاتعين عليَّ أن أحسب لها حسابا (٧٩٩ ـ ٨٠٣) .

٣ ـ ماضي ، وينطوي على الاحداث التي مرت علي، وعلى مجموع علائقي الاجتماعية (مع أولادي ، وزوجتي ، الخ ...) وعلى ماضي أمتي وتاريخها . فأفعالنا ، بهذا المعنى ، تتبعنا (٧٨٧) . ولكن الماضي ليس شيئا قائما بذاته ، وانما هو بالنسبة الي مجموعة علائق (في تأجيل) كما يقول سارتر (٧٩٤) أي انه بانتظار القرار الذي اتخذه بشأنه والذي يحدد مدى تأثيره في مستقبلي وبالتالي في وجودي . أن الماضي معطى مفروض علي ، وهو بذات الوقت امكان ما لا نهاية له من الروابط بالعالم وبالغير ، أو ما لا نهاية له من السلوكات التي ينبغي سلوكها (٧٩٧) .

٤ ـ قريبي ، وهو ليس فقط ذلك الذي التقي به « في كل منعطفات الطريق » (٨٠٧) ، بل هو ذلك الذي يحدني اذ يعطي للادوات التي أعيش بينها ، ولمحيطي ولمكاني ولعالمي معنى عليَّ أن اتفاعل معه ، فلست أحادي الوجود كمونادات لايبنتز ، عالمي منغلق عليَّ (٨٠٧) لان عالمي مسكون ، أو انه يحيل الى حضور الغير فيه (٨١٠) فأنا أنتمي الى أسرة والى طبقة والى مهنة ، كما أنتمي الى الانسانية واتكلم لغة يتكلمها غيري (٨١١) . ان وجود الغير يدخل على عالمي تعيينات هي أنا دون أن أكون قد اخترتها (٨٢٧) وهكذا فبينما يحدني محيطي ومكاني من الخارج يحدني قريبي من الداخل (٨٣٧) .

٥ ـ جسمي، ليس الجسم، كما يبدو للفينومينولوجيا، شيئا بين الاشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في التشريح وعلم وظائف الاعضاء ، انه جسمي ، أي ما هو مرتبط بي انطولوجيا (كيانيا) انه أداة وفعل : أداة « هي أنا » (٥٨٣) ، وفعل هو حركتي بوصفي (وجودا ـ في ـ العالم) ، وفيه تتركز كل أفعالي ومنه تنطلق . « انه مركز الاشارة الكلي الذي تدل عليه الاشياء » يقول سارتر (٥٢٤) . وهو ايضا وجهة النظر التي لا أستطيع أن أتخذ بالنسبة اليها أي وجهة نظر أخرى » (٥٣٨) . واخيرا فالجسم هو الذي ، اذ يربط ، في الموقف ، بين الموجود لاجل ـ ذاته والموجود ـ في ـ ذاته ، يكرس الانفصال الانطولوجي القائم بينهما، وبتعبير مختصر فان الجسم هو المحور الذي تتجمع فيه بقية عناصر الموقف ، فهو النقطة التي أتخطى باستمرار دون أن أستطيع الافلات منها .

يبدو من هذا التحليل الوجيز ان الموقف هو المعطى (الموجود ـ في ـ ذاته) في تجاوبه مع الحرية ، او هو « المعطى الذي عليَّ أن أكونه » (٧٧٧) ، فالمعطى قبل الحرية لا شيء ، والحرية بدون المعطى لا شيء ايضا » . لا توجد حرية الا في موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية » . يقول سارتر (٧٧٦) ، ويقول ايضا : « وهكذا أنا حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية مطلقة عن موقفي. ولكني أيضا لست أبدا حرا الا في موقف » (٨٠٧) .

ذلك ان المعطى لا ينكشف الا بواسطة المشروع (٨٠٠) أو بالاختيار الحر لغايتي (٧٨٣) . فالمعطى يحد حريتي من الخارج (المكان ، المحيط) ومن الداخل (الغير كحرية، هذا مع العلم ان الحدود الخارجية باندراجها في الموقف تصبح حدودا داخلية (٨٣٧) . ولكن هذا الحد هو الشرط اللازم لانبثاق الحرية التي هي ، كيانيا ، اعدامه وتجاوزه كما رأينا .

ويحدد سارتر « الوجود ـ في ـ موقف » عندما يقول ما خلاصته : « هو وجردي في وسط العالم اكتشف مخاطره كما أكتشف الهدف الذي قد يقدمه لي ، وذلك في اعدام جذري لذاتي ، وسلب باطن وجذري لما هو ـ في ـ ذاته ، من وجهة نظر غاية حرة ، أي في اختياري « لما ـ ليس ـ بعد ـ موجودا » (٨٦٥) .

ويتصف بالخصائص التالية :

١ ـ هو ، كالمشروع ، أنا في وقائعيتي ، « ان الوجود ـ في ـ موقف يحدد الآنية » يقول سارتر (٨٦٧) ، وايضا: « لست شيئا اخر غير مشروع ذاتي في موقف معين » (٨٧١) .

٢ ـ انه تجاوز المعطى الى غاية ، فلا يمكن ان يقال عنه انه ذاتي لانه ليس انطباع الاشياء في ، ولا انه خارجي لاني أحياه من الداخل (٨٧١ ـ ٨٧٢) .

٣ ـ انه وجود عيني (مشخص) ، وككل وجود عيني هو فريد في نوعه ، يقول سارتر : صحيح ان الموقف يتضمن مجموعة تراكيب مجردة وكلية ، ولكن لا يمكن فهمه الا على انه « الوجه الفريد الذي يديره العالم الينا » وانه « حظنا الوحيد الشخصي » (٨٦٨) .

٤ ـ هو ايضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه معناه ، فلا يوجد قسر بدون حرية ، ولا توجد حرية بدون قسر (٨٦٩) .

٥ ـ أن الموقف هو الذي يفسر ما ننسبه لانفسنا من استمرار ، فالوجود لاجل ـ ذاته تزمين ، كما رأينا ، ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف : استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضينا ، استمرار أحكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولامة » الخ ... كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات (٨٦٩ ـ ٨٧٢) .

فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود هناك (بين الاشياء في وقائعيتها ، وأنا من بينها) نحياه في الوجود ـ وراء ـ هناك ، أي لغاية ، أو في المعنى الذي يتخطى الاشياء باستمرار ، كالعدم يجذب الوجود اليه دون أن يتمكن من الاتحاد به .

الوجود والحرية

في « علم النفس التحليلي » (القسم ٤ الفصل ٢ ج ١) اذ يعتقد سارتر انه كشف عن اعماق الانسان يقول ما خلاصته :

يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد ما لا نهاية له من أناس ممكنين . ولكن لا نستطيع ادراك البداهة او ما لا يمكن تخطيه ، أي المشروع المبدئي الا اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات ... هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ، هو مشروع حياة (أن أحيا) أو مشروع وجود ، ولا يحيل لاي مشروع اخر ، وهو لا يتعلق بالحياة ولا بالموت ولا بالقلق ولا بأي خاصة أخرى من خصائص الوضع الانساني ، بل يجب أن يعتبر بذاته . ان مشروع ما هو لاجل ـ ذاته لا يمكن أن يستهدف الا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب أن يفهم كل ما يتعلق بالانسان . ان الحرية بانبثاقها تحدد ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، اي مشروع وجودها الذي هو والامكان أمر واحد . وهذا معناه من الوجهة الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في الوجود لا يمكنه أن يوجد الا كنقص وجود . ولما كان الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن أن يرقى التحليل الى ما هو أبعد أو ما هو أعمق منه . ان الانسان ، اساسا ، رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية (٨٩٠ ـ ٨٩١) .

ان هذا النص الهام ، اذ يستعيد كل ما ذكرناه عن الوجود لاجل ـ ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية في مستواها الانطولوجي مبينا القصد من فينومينولوجيا الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم » الرئيسي ، فقول سارتر عن المشروع الاساسي (او الاصلي أو المبدئي) ، (يجب أن يعتبر بذاته) و (لا يحيل لاي مشروع اخر) أو قوله (لا يمكن أن يرقى الى أبعد من الوجود) يدل على أن الغرض هو ادراك الحرية مباشرة كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي (ما الوجود بالنسبة للحرية ؟) وعندئذ تبدو على انها ، وان كانت نقص وجود ، أو مشروع وجود ، فهدفها الاخير ان تتحول الى وجود ، وما ينقصها هو أن تصبح بآن واحد (وجودا ـ لاجل ـ ذاته ـ وفي ـ ذاته) .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يتحدث عن بنية ما هو لاجل ـ ذاته (القسم ٢ الفصل ١) فيقول : « ان الوجود الغائب دائما الذي يلاحق ما هو من اجل ـ ذاته هو نفسه (أي الوجود لاجل ـ ذاته) وقد جمد فيما هو في ذاته . انه التركيب المستحيل لما هو من اجل ذاته وما هو في ذاته » أي ، يضيف سارتر « أن يكون أساس نفسه لا من حيث انه عدم ولكن من حيث انه وجود ، فيحتفظ لنفسه بالشفافية المطلقة للشعور ، وفي ذات الوقت ، بالتطابق مع الذات التي هي للموجود في ـ ذاته » . انه يريد أن يصبح هوية مع الذات لا حضورا للذات . ويقول ايضا : تنبثق الآنية كلية مستخيلة لان هذه الكلية تريد أن « تشابه الخصائص غير المتفقة لما هو ـ في ـ ذاته وما هو من اجل ـ ذاته » (١٧٦ ـ ١٧٧) .

فالانسان مفصول عن غايته القصوى بفاصل انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود (ما هو لاجل ـ ذاته ، وما هو في ـ ذاته) الواحدة الى الاخرى .

رأينا أن الحرية بانبثاقها في موقف تنتخب ذاتها والعالم مشروعا ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة أفقها ، ملتزمة بموقف ، والحرية التي تقررها هي حرية (الموجود ـ في ـ العالم) أو حرية الوجود الانساني . ولهذا فعندما يضع سارتر الحرية بمستوى الوجود (بما هو موجود) ويقيسها بمقياسه ـ أو عندما ينقلنا من مستوى الانتروبولوجيا (علم الانسان) الى مستوى الانطولوجيا ـ تبدو له الغاية القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان هوى لا جدوى منه » (٩٦٩) والوجود الانساني « مغامرة فردية فاشلة » (٩٤٢) .

ذلك ان الوجود الانساني فعل او سلوك . « الوجود بالنسبة للآنية يرجع الى الفعل » يقول سارتر (٧٥٦) ، والفعل ، على انه كل هذا الوجود ، انتقالي (٩١٦) لا يتضمن غايته القصوى التي هي ، كما يحددها سارتر ايضا ، الملك والوجود .

والفعل والملك والوجود هي مقولات الآنية الاساسية ، اي انماط السلوك التي تقود اليها كل السلوكات الاخرى (٦٩١) .

بالفعل يغيّر الانسان وجه العالم ، اذ يرتب الوسائل بالنسبة للغايات (٦٩٣) ، والتصميم على الفعل فعل (٧٥٧) وبكلمة مختصرة فان الانسان بصفته موجودا مجموعة من التصرفات ومن انماط السلوك (٧٥٦) ،

ولكن وظيفة الفعل تقتصر على « أظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص » (٩١٦) فهو حلقة في سلسلة . ولهذا يرجع سارتر المقولات الثلاث الى اثنتين : الملك والوجود ، لان الرغبة ، كما يقول ، « لا يمكن أن تكون فيأعماقها، غير رغبة فيالوجود أو رغبةفيالملك » (٩١٦) .

وفي الملك تزداد وضوحا غاية الوجود الانساني القصوى .

أن أملك الشيء معناه أن أكون غاية وجوده (٩٢٩) فالملك ليس علاقة خارجية أو مادية بين المالك والمملوك بل هو رابطة باطنية (٩٢٦) أو انطولوجية (٩٢٧) . « الامتلاك، يقول سارتر ، علاقة سحرية ، فأنا هذه الاشياء التي أملك، لكن فيالخارج ، مواجهي، أخلقها مستقلة عني ، وما أملك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأمر في ـ ذاته يفلتمني في كل آن ، وفي كل آن أمنحه استمرار الوجود اذ أخلقه » (٩٣٢) ، ويقول ايضا : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » (٩٤١) .

ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة ، اذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل فيقول ما خلاصته : ان الموجود لاجل ـ ذاته كمشروع فردي أو كمغامرة فردية هو اختيار لهذا العالم لا كوجود عقلي (صورة ومادة) بل كوجود عيني (مشخص) او كشمول فردي. وعندما تتجاوزه فليس الى كلية منطقية (ماهوية) ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في ـ ذاته يجد اساسه ومبرره فيما هو لاجل ـ ذاته « اعني انه يتجاوزه الى وجود ـ عيني ـ وراء ـ الوجود ـ العيني الموجود » (٩٤١ ـ ٩٤٢) .

فهدف الرغبة في الملك هو اذن تحقيق الوجود للانسان بواسطة امتلاك العالم ، أي على شكل غير مباشر ، بينما الرغبة في الوجود تسعى لذات الهدف مباشرة ، فالاثنتان واحد لا يميز بينهما الا التحليل العقلي ، وهما تعبير عن موقف واحد وهدف واحد (٩٤٣) .

ولكن هذا الوجود الذي يرغب فيه الانسان مباشرة، وعبر العالم ، أهو الوجود في ـ ذاته في وقائعيته وجوازه ولامعقوليته ؟ كلا ، يجيب سارتر عندما يقول : « وهكذا فان الهدف والغاية من الاعدام الذي هو أنا ، هو ما في ـ ذاته ... ان الآنية رغبة في الوجود في ـ ذاته . لكن ما في ـ ذاته الذي نرغب فيه لا يمكن ان يكون مجرد في ـ ذاته جائزا ولا معقولا شبيها بذلك الذي تلقاه وتعدمه » (٨٩٢) . وعندما يقول على شكل أوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وبهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود الذي هي نقص فيه ، وقد رأينا عنهذا الوجود هو ما هو في ـ ذاته ـ لذاته ، والشعور وقد صار جوهرا ، والجوهر وقد صار علة لذاته » (٩٠٧) .

وهكذا فالحرية لا تستطيع الانتصار على النقص الذي هو هي ، وما ملء الوجود الذي رأى فيه ارسطو غاية الغايات ، وما معقوليته التي هي أساس كل معقولية الا مطلب لا ينال وأمل لا يتحقق . أن الحرية مشروع مفتوح (٨٠٤) ... ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، اذ أمامها ووراءها وحولها لا شيء الاها ، وما عداها فسديم ما هو في ـ ذاته ، وهي لهذا تحمل على كتفيها الواهيتين ثقل العالم الانساني الذي سيزول حتما بزوالها .

اذا لاحظنا ان لكلمة (وجود) في النصوص الاخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، أي بالنتيجة الحرية في تفردها مشروعا في موقف ، والثاني هو المعنى الكلاسيكي : أي العقل عند أرسطو والاكويني ، او الخير والواحد عند افلاطون او اللوغس عند أفلوطين وأوغسطين او المبادىء التي تبرر الوجود عند ارسطو وكنط ، الخ... اذا لاحظنا أن الاول هو واقعالانسان ، والثاني سرابه ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، اذ أحل الوقائعية محل طبائع الموجودات ونظامها ، أو الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان يلعبه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

ما الوجود في الموجود ؟

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » أو من عناوين أقسامه وفصوله. فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو (في ذاته) فترى فيه ملء الوجود أي ما لا يحتاج لغيره وبه تتقوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم (القسم الاول) كفسحة يبدو فيها الموجود لذاته ، فيصبح (لـ ـ ذاته او لاجل ذاته) تاركا (الـ في ـ ذاته) للظلمات البرانية فكأنه يعكسالنظام القديم واضعا العدم موضعالوجود ، والوجود موضع العدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عن المبادىء والعلل الاولى ، عن الخير والحق والجمالوالواحد (لواحق الوجود) عن مدى اشتراك الموجودات في الموجود ، تبعا لتقاليد أرسطو ، أو عن أجناس الوجود الكبرى (الوجود واللاموجود ، السكون والحركة ، الذات والاخر) تبعا لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين (ما هو لاجل ـ ذاته ، وما هو في ـ ذاته) ثم يركز البحث حول الشعور

فيرى فيه حضورا لذاته وللغير وللاشياء ، كما يرى فيه ذاتا مفكرة (كوجيتو) وموجودا لاجل ـ ذاته يدرسه في بنيته وتزمنه (القسم الثاني) وفي صراعه مع الاخر (القسم الثالث) ، كما يدرسه جسدا يفصل بين منطقتي الوجود (الفصل ٢ من القسم ٣) ثم ينفذ الى أعماقه ليدرسه في انبثاقه سلوكا حرا بحرية فردية مطلقة عليها أن تنشىء عالمها دون أن عون من أي قدرة ، خارجية كانت أم داخلية (القسم الرابع) ويختم مميزا بين ما هو يقيني في الفلسفة (الانطولوجيا) وما هو احتمالي (الميتافيزيقيا) .

وبكلمة فان الانطولوجيا الوجودية هي الكشف عن الوجود الانساني بكل أبعاده ، وكأن الـ (في ـ ذاته) لم يوضع الا لابراز ما هو لاجل ـ ذاته ، وكأن علاقة الاول بالثاني كعلاقة المادة عند برغسن بالديمومة المبدعة .

وعليه ففلسفة سارتر نتيجة لحركة بدأت مع ديكارت عندما انطلق هذا الفيلسوف من الذات كشيء مفكر على حد تعبيره لينتقل منها الى بقية الموجودات (الله ، المادة) وآلت ، عبر كنط ، الى هوسرل والمدرسة الظاهراتية . ولكن بينما يرى ديكارت في الذات المفكرة (الكوجيتو) وجودا مليئا ، وبينما يحاول كنط الكشف عن بنيان الذات ينكر هوسرل على الشعور جوهريته ويوجه اهتمامه نحو موضوعات الشعور Coqitata ليكشف عن سر تحول الحادثة الى ظاهر ، او عن سر الظهور . أما سارتر فيحاول ، ولاول مرة في تاريخ الفلسفة ، أن يرى الشعور مباشرة ، لا ليعرفه بمختلف أبعاده ومستوياته فحسب ، بل ليكشف عنه كما هو في وضعه الانطولوجي ، فيبدو له انسلاخا دون فسحة واعداما وبالنتيجة عدما . فالفينومينولوجيا الوجودية بدأت عنده في دراسة بعض نماذج الشعور (الانفعال ، الخيال ، الانا العالية) ضمن حركة صاعدة كشفت عن فسحة الشعور الذي أصبح في (الوجود والعدم) نقطة انطلاق البحث في حركة هابطة أخذت بكل نتائج الكشف الاول .

وهكذا ، واعتبارا من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

١ ـ في الشعور شفافية خالصة وفسحة لامتناهية .
٢ ـ في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .
٣ ـ وفي الوجود لاجل ـ ذاته تزمنا يوجد ذاته اعتبارا مما سيكون (المستقبل والغاية) .

كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعة الاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر لكل تحقق ولكل امكان ، لكل فكرة ولكل قيمة ، او في هربها المستمر نحو لا شيء ، وهي في هربها هذا تنشىء العالم الانساني ، لا جوهرا ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنتظم في علاقة واحدة ، هي أيضا مما يتجاوزه الانسان . وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الاصل ، ليس جوهرا ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في ـ ذاته الاصلي المتحجر في جوازه ووقائعيته و . . .

ومن ناحية أخرى ما في ـ ذاته ـ لذاته ، او القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الاعلى لما هو في ـ ذاته الجائز ، ويتميز بأنه وراء كل جواز وكل وجود

ثم يضيف : « والانسان ليس هذا الوجود أو ذاك لانه ليس موجودا : هو ما ليس هو وليس هو ما هو ، انه اعدام ما هو في ـ ذاته الجائز من حيث ان ذات هذا الاعدام هي هربه الى الامام في اتجاه ما هو في ذاته وقد أصبح علة لذاته » (٩٠٧ ـ ٩٠٨) .

فكأن الانسان ، في حريته ، ينشىء القيمة مطلقا ولا يجدها في الاشياء فيرتد عن هذه في حركة اعدام هي حركته الدائمة ، باحثا عن ذات الهدف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

او ان الانسان اكثر مما ينشىء ، فوجوده هو : من جهة هذا الفائض الذي هو لا متناهي العدم ، ومن جهة اخرى المشروع (الشروع في الوجود) الملتزم بموقف او بنقطة من الوجود محدودة زمانا ومكانا ، أي بحدود لا يستطيع ان يتخطاها ، اللهم الا في عملية الاعدام ، ولما لم يكن بوسع الانسان أن يتحرر من الالتزام بموقف فهو بالنتيجة وجود عابر ، ككل واقعة ، فناؤها في بدورها .

وهذا هو المعنى الاخير لثنائية « اللامتناهي في المتناهي » التي ابدل بها سارتر ، كما رأينا في مطلع هذا الكلام ، ثنائية « الوجود والظاهر » وهي تعين ، انطولوجيا، بعدي الوجود الانساني في حركته ، وتضم بين حديها هذا الوجود كله ، وبكل أبعاده الاخرى .

أو هذه هي فلسفة «التناهي» التي يرجع هيدجر (١) وبعض مؤرخي الفلسفة أصلها الى كنط عندما فصل هذا الفيلسوف بين الانسان والمطلق ، فكانت انطلاق حركة ترجع الانسان وعالمهما الى حدودهما الانسانية .

ومهما يكن من أمر هذا التيار ، فالمهم بالنسبة الينا الان ، هو أن سارتر ، هنا ، كما في مواقفه الاخرى ، دفع بفلسفة التناهي الى حدودها القصوى ، فبعد ان كان العقل مع أرسطو وخلفائه ، قوة الهية او اشتراكا في هذه القوة ، زالت قدسيته عنه فأصبح ملكة انسانية ، تنشأ عند سارتر مع العمل وتزول بزواله . وبعد أن كان المعنى مع أفلاطون وخلفائه قائما بذاته (نظرية المثل) اصبح مع سارتر ما يقرره الانسان. وبعد أن كانت الحرية مع ديكارت لامتناهية كالحرية الالهية ، صارت هنا مرتبطة بموقف ومنفتحة ولكن على سراب . وكذلك عالم الانسان فهو انشاء صائر الى زوال .

وبهذا يقول سارتر عن الوجودية انها انسانية لانها تلقي مسؤولية العالم الانساني على الانسان الذي يوجده هو ومعناه .

***

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الى المسألة الانطولوجية

---

(١) راجع كتابه : كنط ومشكلة الميتافيزيقيا .

كما طرحها في مقدمته ليحيط بأبعادها الكبرى والاخيرة ، مميزا في الفلسفة بين ما هو يقيني وما هو احتمالي ، أو بين الانطولوجيا التي تعرف بالوجود والميتافيزيقيا التي تتساءل عن أسبابه ومبرراته . ذلك انه ، اذا كان الكتاب موجها بالدرجة الاولى نحو الكشف عن الحرية ، فالحرية لا تفصح عن اعماقها الا اذا اعتبرت في مجموع الوجود ، لا سيما وانها ، في نظر سارتر ، بعده الاساسي .

وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية ـ ما الوجود في الموجود ؟ ـ على انها ، في نظره ، مسألة الوجود الكلي أو كل الوجود ، ويجيب عليها .

كنا في مطلع هذا الكلام قد ميزنا مع سارتر بين منطقتين في الوجود : ما هو في ـ ذاته على انه « هناك » ، لا معنى ، لا عقل ، وما هو لاجل ـ ذاته على ان وجوده اعدام لكل وجود . ولكن الا نكون بهذا التمييز قد أقمنا فاصلا يقطع بين الاثنين ؟ (٩٧٣) الا نكون قد وضعنا الواحد بجانب الاخر بحيث يصبح الاتصال بينهما مستحيلا ؟ (٩٧٩) . هذا السؤال يطرحه سارتر في الخاتمة ، كما في المقدمة ، ليجيب عليه بلا ، اذ انه بالاضافة الى ان ما هو لاجل ـ ذاته لا يوجد الا بوجود ما هو في ـ ذاته ، فهو بانبثاقه اعداما يؤلف بين الاثنين في وحدة تركيبية (٩٧٤) هي رابطة قبلية او سابقة للتجربة (٩٨٠) لانها شرط كل شعور وكل تجربة .

هذه الرابطة ليست ديالكتيكية بالمعنى الهيغالي والماركسي للكلمة لان حديها لا ينطويان تحت وحدة تركيبية تؤلف بينهما ، وعلى انها شبيهة لحد بعيد برابطة (الذات بالغير) عند افلاطون لان وجود (الغير) في الحالتين مستعار (٩٧٥) أو مستمد من وجود (الذات أو ما هو عين ذاته) فهي تختلف في نقطة أساسية عنها ، وهي ان الغير الافلاطوني جنس من اجناس الوجود الكبرى ، أي لا ذاتي ، بينما هو هنا الشعور الفردي الذي ينبثق تساؤلا ومغامرة فردية (٩٧٦) .

ان عالم سارتر يختلف جذريا عن عالم الديالكتيك بكل أنواعه ، لانه مجموعة كل أو شمول فردي وعيني (مشخص) كما يقول سارتر (٩٧٦) ولان الشعور ، فيه ، واقعة فردية او فريدة لا تنطوي تحت أي تصنيف ، وأخيرا لانه لا يوجد تبادل بين الحدين هنا (٩٨٤) .

ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلب باطن (٩٧٥) ، وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة الـ في ـ ذاته على جوازه ، « وقائعيته » (٨٩٢) كما يقول سارتر ، وتهديم لذاته ، كما يقول ايضا (١٦٨) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو الذي يتجلى شعورا . ولهذا فالشعور ينطوي كيانيا على تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى يفصح عن المرمى الاخير للانطولوجيا السارترية . فالشعور ، من طرف ، نسبي لانه منسوب الى الفي ـ ذاته ، ومصاب مثله بالوقائعية ، ومن طرف اخر ، ان من حيث يضع نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » أو غير جوهري ، كما يقول سارتر (٩٧٥ ـ ٩٧٦) ، وفي حقيقته تساؤل انطولوجي لان وجوده ليس معطى بل مسؤول (من السؤال) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي ذكرناها سابقا : في وجود الموجود لاجل ـ ذاته تساؤل عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث . وما يسأل عنه ، ما يسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ، أي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسططالي ـ التومائي للكلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما كان عاجزا عن تحقيقه فهو انطولوجيا نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السؤال القديم ، السؤال الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقته قائلا : « ما الذي ننسب اليه الوجود ؟ اللكون Cosmos أم للكل ؟ أي الى ما هو في ـ ذاته المحض أم الى ما هو في ـ ذاته المحاط بغلاف من العدم الذي أطلقنا عليه اسم الموجود لاجل ـ ذاته (٩٨٠) .

ثم يجيب بما خلاصته : يجب ان يكون الوجود الكلي كالكائن العضوي ، تنظيما تنطوي مختلف أجزائه ضمن تركيب كلي ، بحيث ان كل واحد منها ، اذا اعتبر على حدة ، يصبح مجردا ، وهذا تصور قبلي سابق على الانطولوجيا ، ويشير الى « الموجود علة ذاته » . ويضيف : « وليس من شك في ان هذا « الموجود علة ذاته » مستحيل ، وتصوره ينطوي على تناقض » اذ يستحيل ضم الموجود لاجل ـ ذاته والموجود في ـ ذاته في جنس مشترك (٩٨١ ـ ٩٨٢) ويختم هذه النقطة بقوله : « ان مسألة الكلية هذه ليست من قطاع الانطولوجيا » (٩٨٤) .

ولهذا فالوجود عند سارتر يقال على ثلاثة معان يحددها سارتر عندما يكتب : « فعند الانطولوجيا مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في ـ ذاته ، وما هو لاجل ـ ذاته ، والمنطقة المثالية لـ « علة ذاته » (٩٨٤) .

ولكن لما كانت المنطقة الثالثة التي يضيفها سارتر في الخاتمة ، منطقة مثالية ، أي غير قابلة للتحقق « فكل شيء يجري كما لو كان ما هو في ـ ذاته ، وما هو لاجل ـ ذاته يتجليان في حالة تفكك بالنسبة لتركيب مثالي ، لا لانه حدث أن وجد اكتمال ، بل بالعكس لانه دائما مشار اليه ودائما مستحيل » وهذا ما يفسر « عدم قابلية انفصال ما في ـ ذاته عما هو لاجل ـ ذاته واستقلالهما النسبي » (٩٨٢) .

على كل فهذه هي تعاليم الانطولوجيا التي تقتصر على ادراك ما هو كما هو ، أي الوجود ، فتحدد مناطقه وتكشف عن بنياته وتنتقل بالاستناد الى الوصف الفينومينولوجي من أنماط السلوك الى مصدرها ، أي ظهور ما هو لاجل ـ ذاته على اعتبار انه « الحادث المطلق الذي يطرأ على الوجود » (٩٧٦) ، ومعه يبدأ التاريخ .

أما السؤال (لم كان هذا ؟ وعلى هذا الشكل ؟ الخ ...) فلا معنى له انطولوجيا ، لان كل سؤال لاحق

بهذه الواقعة لا متقدم عليها (٩٧٧) وعلى الميتافيزيقا ، وبشكل مشروع ، ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى ما هو سابق للتاريخ (٩٧٩) وان تضع الفرضيات التي تفسر ، ولكن بتفسير احتمالي ، ما لا يدخل ضمن نطاق الانطولوجيا (٩٧٦ – ٩٧٩) .

والواقع ان حدس سارتر الاساسي هو الوجود الانساني كحرية ، والحرية كواقعة شعورية تدرك انها، بوصفها واقعة ، لا يمكن ان تتقوم بذاتها ، وانها بحاجة الى الماهية لتبرر وجودها . وكل شيء يجري كما لو ان الوجود بمجموعه الذي هو ايضا واقعة (فردية وعينية كما رأينا) اذ يتحسس بذات النقص ، يتفكك من الداخل لينبثق فيه الشعور معبرا عن ذات الحاجة وساعيا وراء ذات الهدف. وعندئذ يبدو له « ما هو علة ذاته » او « المطلق » (اي الوجود كما تحدد في الارسططالية – التومائية خلال القرن الثالث عشر) يبدو له بصيغة الغائب . وهذا الغياب، هذا النقص هو المحرك للوجود السارتري كله ، او بشكل ادق ، وجود الانسان .

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بين حدين: (ما قد كان) اي ما حققه و (ما سيكون) اي الغاية ، وبعدها ما هو علة ذاته ، او بين حركتين : الرفض والهرب الى الامام ، فهو حركة فريدة في فسحة العدم وشفافيته. وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة لا تقتصر على اعدام ما هو في – ذاته ، بل تهدم نفسها من الداخل – الحرية تقرض نفسها (٧٦٣) – لتتجدد باستمرار ، وكأن مناطق الوجود ، كأن البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابراز هذه الحركة .

***

يمكن تجميع ما اخذ او قد يؤخذ على الانطولوجيا السارترية في النقاط التالية :

١ – ترى الاشياء (الفي – ذاته) شتاتا يضيف اليه الفكر النظام (السبب ، القانون . وكل شرح آخر) من الخارج ، فهي لا تصلح كأساس لفلسفة للطبيعة .

٢ – وكذلك عالمها الانساني ، فهو مجموعة حريات ، كل منها كيان مستقل ، وكل منها تسعى لامتلاك الاخرى اذ تحولها بالنظرة الى شيء تصهره في كيانها (١) ، فهي جذريا فلسفة فردية لا يمكن ان تبرر قيام التاريخ والمجتمع كوجودين مستقلين عن الفرد .

٣ – ان المطلق فيها (اذا صح وكان ما هو علة ذاته مطلقا) حضور على صيغة الغياب ، فهو يحرك الوجود دون ان يتمكن من تقويمه ، والحرية لا تحيل الا الى ذاتها ، فلا يمكنها ان تأمل في مستقبل امثل ، كما في الماركسية ،ولا

(١) لسارتر في علاقة الانسان بالاخر نظرية جديرة لجدتها بدراسة خاصة رطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ من الفصل الاول ،القسم الثالث من كتاب (الوجود والعدم) .

بأولى حجة ، في عالم آخر ينكر سارتر وجوده اصلا لان مفهومه متناقض مع ذاته (الخاتمة بشكل خاص) ولهذا يبدو الوجود الانساني عند سارتر كمغامرة فردية محكوم عليها سلفا بالفشل .

ونستطيع ان نرجع هذه الاعتراضات الى واحدوهو ان العالم الانساني عند سارتر ، بالاضافة الى انه فردي وعيني وذاتي ــ او وقائعي ــ ، ولانه كذلك ، لا يمكن ان يتجمع ويصبح كلا (او مشمولا كما يقول الدكتور بدوي) الا في واقعة هي الاعدام الذي ينشىء المشروع ، ولا يستمد الا من واقعة اخرى هي جملة الظروف المحيطة به ، او الموقف .

ولما لم يكن بالامكان استنتاج واقعة من اخرى ، فالوجود اصلا شتات ، ونظامه عابر ، ومعقوليته مضافة اليه . والاهم من هذا هو اننا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الوقائعية المطلقة اي خط منطقي نقيد به مسبقا سلوكنا ، ونحكم استنادا اليه على سلوك الاخر .

ولكن هذا ما اراده سارتر .

وهذا ما اشرنا اليه بقولنا أن الوجود ، صميميا ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقا وقائعيا ، وينهي كما انبثق في مطلق اللاشيء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحن بمواقفنا ، نهدمه او ننشئه ، فلا قوام له بذاته .

والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتبارا من مستقبل نجدده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة .

واذا كانت علاقة الانسان بالانسان الاخر صراعا ، فهي بذات الوقت ، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع اقبله حرا ، كما أعرض عنه او أهدمه متى شئت ، وبملء حريتي .

والوجود الانساني يبدع ذاته (وجودا وماهية بآن واحد) في مشروع يتضمن معقوليته ومقاييسه ، وهذا المشروع هو الذي يدينه ، لا قوة خارجية ، وما تماسك الانسان والعالم الانساني الا تماسك الحرية مع نفسها ، وأمانتها لما وضعت من اهداف .

وما عدا ذلك فهو « سوء نية » ، وفي لغة « الغثيان»، « قذارة » .

فاذا ما نظرنا الى الامور بهذا المنظار ، اذا ما انطلقنا مع سارتر من حدسه الاساسي ، بدت لنا الاعتراضاتالتي اوردنا مرفوضة سلفا لانها « زائدة » او مقحمة على فلسفة تطرحها وتجيب عليها من افق آخر ، وفي احسن الحالات ، فهي بمثابة حدود تعين ، على صيغة السلب ، ما ليس من نطاق مشكلات (الوجود والعدم) .

ولكن (الوجود والعدم) ليس ، على اهميته ، كل سارتر ، وعلى انه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلته مراحل اخرى . وسيعود سارتر في موسوعة أساسية ثانية (نقد العقل الديالكتيكي) الى موضوع المجتمع والتاريخ فيستنبط مفاهيم جديدة تغني الوجودية وتتدارك ما فات الكتاب الاول .

ومن ثم فان سارتر يعتبر مؤلفاته (سواء الادبية منها او السياسية او الفلسفية ، وبالنتيجة الكل واحد) بمثابة مواقف نظرية تستجيب لظروف راهنة ، وتتخطاها كما يتخطى الفكر النظري الفكر العملي ، ولهذا اطلق على مقالاته عندما جمعها اسم (مواقف) . أو ليست الحرية جملة مشروعات ، كل منها ، وان كانت قفزة جديدة ،فهي تنتظم في مشروع كلي هو مشروع وجود .

واذا كان (الوجود والعدم) موقفا حاسما ومشروعا اساسيا في نمو فكر سارتر وفي تاريخ الفلسفة فلانه يسأل عن الموقف والمشروع والحرية ، الخ ... انطلاقا من السؤال الذي تتجمع فيه كل الاسئلة . ما الوجود في الموجود ؟

ولهذا كان الاعتراض الجذري الوحيد على هذا الكتاب الكبير معنى ومبنى هو التالي : اذا كان الوجود بذاته اصم ابكم فكيف نقوله ؟:

اعتراض وحيد لأنه سابق على كل سؤال ، وعلى كل فلسفة ان تجيب عليه بشكل او باخر ، ضمنا او صراحة .

اعتراض جذري لانه يثير مشكلة سابقة على كل

***

من العدم الى الوجود :

يبدأ التحول نحو الفلسفة الحديثة مع ديكارت . فبينما كانت الفلسفة قبله تنطلق من الوجود جعلها تنطلق من الذات لتكتشف الوجود .

ويصبح التحول قطيعة قائمة في قلب الفلسفة عندما ينكر كنط امكان قيام الميتافيزيقا ــ سواء منها العامة (الانطولوجيا)او الخاصة (الله ، النفس ، العالم) ــكعلم له من اليقين ما لبقية العلوم . لم يكن قصد هذا الفيلسوف تهديم الميتافيزيقا ، وانما اخضاعها لنقد صارم يتناولها من حيث المبدأ (أي من حيث امكان وجودها) ، وذلك بقصد انشاء ميتافيزيقا جديدة تبنى عليها بقية العلوم . ولكن عندما يخرج كنط عن وقاره فيقول : « ليس بوسع الانسان ان يتعلم حتى يومنا هذا اي فلسفة ،اذ اين هي هذه ؟ ومن يملكها ، وبأي علامة نعرفها ؟ » (الفصل قبل الأخير من نقد العقل النظري المحض) فهو يفتح ثغرة يعتقد انه سيسدها ، ولكنها ، في الواقع ، بقيت مفتوحة .

فبعد نقد كنط للميتافيزيقا كعلم (أي للارسطاطالية التومائية) اصبحت الفلسفة « وجهات نظر » .

وبعد نقده لعالم المثل الافلاطوني ، اصبح المعنى مضافا الى الوجود لا من صميمه .

ويبلغ التشكيك بالفلسفة حده الاقصى مع نيتشه الذي يرى ان العدمية Nihilisme اصابت الكبد من الفكر الغربي بعيد انبثاقه ، منذ ايام افلاطون وارسطو ، فهوتها تتسع (الصحراء تنمو) ولسوف تقوض الحضارة ؛ اذا لم يعتبر الانسان نفسه حلقة في سلسلة يجب ان

يتحقق في نهايتها الانسان الاعلى .

ومع ان محاولات كثيرة قامت لتفسير الفلسفات على انها حلقات متصلة ، ووجهات نظر يتمم بعضها البعض الاخر في تاريخ متكامل ، او على انها اجزاء من كل عضوي هو الفلسفة المستمرة - هجل - ديلتاي - برانشفيك - فالتشكيك بقيمة الفلسفة العلمية اوقعها في ازمة ما تزال حتى الان قائمة في صميمها .

وكانت اولى المحاولات للنهوض بالفلسفة من عثرتها، اي لارسائها على قواعد صارمة تجعل منها مرة ثانية علما ، تلك التي قام بها هوسرل في منهجه الفينومنولوجي .

وتلتها محاولة هيدجر وسارتر في بعث علم الوجود (الانطولوجيا) على اسس جديدة تتخطى السؤال الكنطي وتعيد للفكر الفلسفي دوره الاول في انشاء الحضارة .

فبالاضافة الى ان كتاب (الوجود والعدم) هواحدى المحاولات التي قام بها الفكر الغربي لتجاوز ازمته ، فهو يستقطب ثلاثا من تيارات هذا الفكر ويدفع بها الى حدودها القصوى .

اولاها التيار الانساني الذي يرقي الى السفسطائيين، والذي اخذت عنهم اوربا الحديثة عبر عصر النهضه . ويرى ان المطلق الوحيد في الوجود هو الانسان لانه وحده يعطي للموجودات معناها .

وثانيها التيار الذي يعود الى كنط والذي ينزع عن العقل قدسيته ليجعل منه قوة انسانية وفقط انسانية .

وثالثها الذي يضع الحرية انطولوجيا قبل العقل ، ويرقي الى دونس سكوت عبر ديكارت . وهو الذي اخذ يبرز تدريجيا في الانسان ، الموجود العامل على حساب الموجود العاقل ، فبدا له ان غاية الانسان القصوى ليست التأمل والنظر ، كما رأى ارسطو وخلفاؤه ، وانما الانتاج المبدع .

ولكن اذا نظرنا الى (الوجود والعدم) بمنظار الفلسفة الصرفة فهو ينبثق مباشرة من الكوجيتوالديكارتي كما فسره هوسرل ، ويستعير ليعبر عنه أطر (الوجود والزمان) ومفاهيمه ، وان كان قد خالف هيدجر كليا في فهمه لمعنى الوجود الانساني ومرماه .

ومع ان هذه التيارات والفلسفات وغيرها اثرت على شكل مباشر او غير مباشر في سارتر فهي لا تنقص شيئا من اصالته ، اذ انه ، ككل فيلسوف كبير ، يستعيد تاريخ الفلسفة اعتبارا من نقطة انطلاق مبتكرة تفتح امام الفكر آفاقا كانت مجهولة قبله ، **فسارتر اول من عزل الحرية عن كل ما يؤثر فيها ليراها مباشرة في وجودها الخالص ، فبدت له فسحة تتخطى كل منجزاتها وانفتاحا مطلقا وقدرة على الحفاظ على هذا الانفتاح ، او قدرةعلى التحرر من كل وجود متحقق . فلم يجد ليعبر عنها الا كلمات العدم والاعدام وما يشبهها .**

افكان مطلب التمرد هذا من وحي الظرف الذي وضع فيه الكتاب ؟

كلا ! فالفكر وان كان يتفاعل مع ماضيه ومع كل ما يحيط به فقيمته بمقدار ما ان يتخطى المعطى الى الكلي (علم الا بالكليات) .

وبهذا المعنى فقيمة سارتر في تفكيره النظري . وسارتر الكاتب الكبير الملتزم ، بالدرجة الاولى فيلسوف يجيد صناعة الفلسفة على احسن ما يجيدها اي فيلسوف آخر .

ومع ذلك فنحن نقرأ بين أسطر « الوجود والعدم » وعبر المفاهيم المجردة ، عددا من المشكلات الهامة التي كانت وما تزال مطروحة على الفكر الانساني في اواسط القرن العشرين .

قيل ان الكتاب تعبير عن القلق الذي تملك اوربا اثناء الحرب العالمية الثانية وعن شعورها بضياعها . وهذا صحيح لحد بعيد . فالوجود الاوربي ، الوجود الانساني أخذ . منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وحتى ايامنا «يضع ذاته موضع بحث » في تساؤل عن المصير ؟

ما الماضي بالنسبة لانسان اصبح ، بتأثير ظرف ضاغط ، يقطع اوصاله بكل ماض ؟ ما المستقبل في دنيا تتبدل بين عشية وضحاها ؟ ما العلاقات الانسانية في مجتمع يفتت اطره ، وكأنه نهب لشيطان لئيم يتلاعب به كما يتلاعب الهاوي البارع باحجار النرد ؟ ما الحرية الانسانية في عالم عصفت فيه اهواء الغرائز . قدرا اصم ابكم يسحق الانسان بعد أن يذله ؟

لقد عملت البورجوازية خلال نيف وثلاثة قرون على ارساء قواعد مجتمع ضمنته اعرافها وتقاليدها ، قيمها وانسانيتها . وها هو ، اذ يتقوض من الداخل ، يتحول مع الفاشية الى ذئب مفترس . والتقنية التي استنبطها الانسان لتساعده على حل مشكلاته ، ها هي تنقلب عليه وتبدل فيه ما اعتقد انه الصميم من وجوده .

في خضم هذه التساؤلات وما تبعته في النفس من ذعر ، كتب سارتر ليؤكد ان الحرية « هي الموجود بما هو موجود » انها وحدها مطلق ، انها قادرة على انقاذ الانسان لانها حتى لو تنازل عنها هذا فباعها للشيطان ، ما تبرح مطلقا .

انها اللا شيء الذي هو كل شيء .

لم يكتب سارتر ايديولوجية ثورية ، ولا عارض ايديولوجية بأخرى ، ولا يمكن أن يستخلص ، لا من كتابه هذا ولا من أي مؤلف آخر له ، أي ايديولوجية .

ولكنه اتخذ موقفا يعتقد انه ذلك الذي يلخص كل المواقف الاخرى ،

فكتاب (الوجود والعدم) انطولوجيا ثورة وثورة في الانطولوجيا

انه انطولوجيا الحرية التي ما تبرح في حركة لا تنقطع ، تنتقل من العدم الى الوجود .

دمشق **انطون المقدسي**

هذا من كان يسمّى مثقّفاً

ريجيس دوبريه

هناك الرجال العظام، تدفنهم الكلمات العظيمة، ثم يعود كل انسان الى بيته. ذلك احتفال آخر من الاحتفالات. خطب، أوسمة، تماثيل. ثم هناك الآخرون، اولئك الذين ينبغي التحدث عنهم بعد الآن بصوت خافت، كمن يحدث نفسه، بين اللحم والجلد. وهذه العظمة غير قابلة لأن تأخذ. بل اني أراها غير قابلة للانعكاس، اشبه بمسارّاة، اسمى بشكل نهائي. ان طقوس مأتم سارتر لن تنتهي، لأن القضية ليست قضية تشييع. انني أرى الموكب هنا كلقاء ثنائي يمثله من جانب بضعة مئات من آلاف الاشخاص، وهو في المواجهة. لن تكون ثمة جادة جان بول سارتر. والمرء يتحرر من الملحمة ومن الأسطورة بأيسر مما يتحرر من همسات ذاكرة جماعية.

من ذا الذي استطاع، في هذا البلد وهذا الزمن، ان يقيم مع عصره علاقة مشابهة؟ ليس «العظيم»، رجل الفصاحات والبلاغات والكتب المدرسية. بل الحقيقي رجل الأيام والصحيفة. خيبات موجعة، سخريات من التاريخ ومن تلك النكسات كلها، الصغيرة والكبيرة، التي تصنع النسيج المجزّع ذا اللونين المتعاقبين لتلك الحقبة: ١٩٤٠ - ١٩٨٠.

ان فيلسوف ايامنا الممطرة لم يَبك، ولم يَتّهم، ولم يَقدح - بل حاول فقط ان يفهم، وان يجعل الآخرين يفهمون. وان جميع مثقفي عصرنا، من بيونس ايرس الى بيروت، انتسبوا ذات لحظة من حياتهم الى « اسرة سارتر »، بل ان خصومه أنفسهم كانوا يرون فيه عدّوهم الحميم. ذلك انهم قد تعرفوا عبره، ما بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين، الى عصرهم، وبه دخلوا الحلبة.

انني اضع نفسي في المعمعة: ولكننا كنا اكثر من واحد في « الليسيه » في الخمسينات الذين كان «الوجود والعدم» يرعش منهم القلوب. ومن ذا الذي، بين الثلاثين والاربعين، من لم يكن له مع سارتر « جلسة استيضاح »، سواء وراء باب مغلق، او في غيابه، حتى ولو على بعد خمسة آلاف كيلو متر؟

ولقد كانت لي معه، ذات مرة، جلسة بصوت عال. حزينة كانفصال جسدين. اننا عشرات الألوف الذين دَفَعَنا سارتر، ذات يوم، ومن غير ان يريد ذلك، الى ما كان يسمى سابقا «امتحان ضمير». ولو انه لم يكن «ضمير» عصرنا الأكبر، لما أزعجنا الى هذا الحد، ولكننا تركناه معلقا مرة والى الأبد على صخرة من مرمر، إنه لم يعطنا كتابه عن «الأخلاق»، ولكنه فعل أفضل من ذلك: كان يضعنا كل مرة، على طريقته، «في موقف» عند اسفل جدار.

لقد انقضى، على مااعتقد، زمن فلسفات الوعي والاخلاق البروتستانتية. ولقد عبر عالمنا الصغير كله عبر سارتر، لأنه كان غير قابل لأن يحاط ويُدار من حوله. وقد واصل معظمنا طريقهم. اما الذين لهم شأن مع نظرية اليوم ومع العلوم الانسانية، فسيكون لديهم كثير يقولونه في هذا الصدد، لأن التأخر فادح. ولكن ما يهم! ان الايديولوجية سلعة هالكة. والمعارف كذلك تذبل. اما الكتابة، فهي التي تصمد وتقاوم. وحين يكون مؤلف « نقد العقل الجدلي» قد اختفى، فسيبقى كتابه في التحليل النقدي عن فلوبير. وسيبقى امامنا، في البعيد، مؤلف « الكلمات » (سيرتي الذاتية) تلك الرائعة بصيغتها الأصفى، البلّورة الصخرية المقاوِمة لتقلبات الزمن، احدى اكثف الأبنية في لغتنا.

واذن، أهذا كل شيء: كتاب، مقالات، حضور؟ ان لكل منا ان يعمل حساباته، التي تُعمل في الحقيقة من تلقاء نفسها وفي ظهرنا. ولكن سيظل ينقص حسابات المعرفة والأدب شيء جوهري: السلوك. المعارك القلمية بغير ما خسة، العناد بلا ضغينة، التغير بغير الانكار، الجدارة بلا تصنع، الذكاء من غير ضروب المهارة، وهذا كله من غير حسابات. وما أضخمه اذ نفكر به ثانية! هو ذا من كان يسمى مثقفا. لقد احسن سارتر صنعته، صنعة قديمة وجميلة، تريد الصناعة الكبيرة ان تخرجها من اللعبة.

كان مرتبطا اكثر مما يُظن بفكرة ما عن فرنسا، لأن صنّاع الكلمات لم يكونوا الاقل نبلا في القومية. «فرنسيون » هذا ما تجيبون به عندما تسألون، سواء في كاركاس او في دمشق. «« آه ! نعم . . . ديغول وسارتر، كيف حالهما؟ » ما اعجبه عناقا بين رجل الدولة ورجل القلم اللذين لم يكن احدهما يحب الآخر، ولسبب وجيه. وتلك العداوة ايضا، هي شرف هذا البلد.

اهي فرنسا الأمس، الآن؟

لنحتفظ على الاقل بصورتها في قلب العين، ثمينة غالية. ليست هي بالتقية، ولكنها عنيفة. كإحساس بالندم، او كمطلب. او الاثنين معا.

ترجمة « الآداب »

مراجعات الفيلسوف

باتريك سوريو



كان ريمون كينو يشرح ـ بظلم ساخر ـ النجاح الهائل الذي أحرزه كتاب «الوجود والعدم» كما يلي:

«الحقيقة ان سارتر هذا قويّ جداً! ان ينشر عام ١٩٤٣ كتاباً يزن كيلوغراماً تماماً! إن جميع السمّانة الذي يبيعون بالوزن طحيناً او بطاطا سيكونون مضطرين الى ان يقتنوا نسخة منه في دكاكينهم!» والواقع ان كينو لم يكن مخطئاً: «فالوجود والعدم» يزن تماماً ألف غرام، وليس مؤكداً ان عدد مشتريه، في السنوات التي تلت صدوره، يطابق تماماً عدد قارئيه. فكم بين الذين بكوا غياب سارتر قد قرأوا حقاً هذه المقالة الثقيلة الهائلة؟ وكم بين الذين يحرّكون منذ اربعة ايام مباخرهم على الموجات والشاشات من هم قادرون على تذكّر مفاصل هذا الكتاب ـ فيما وراء العبارات الحماسية عن «سوء النية» وعن «صبيّ المقهى»؟ ومع ذلك، فليس لهذا أية أهمية، لأن الناس، بعد ان تستنفد تحيات التقدير الصادقة والمتكلفة كامل رصيدها، سيكون لديهم «الوقت كله» لقراءة سارتر. . .

وإذن، فان قارئه الحقيقي اليوم ليس هو مشاهد التلفزيون، وليس هو ذلك المستعجل الذي يكتب وهو جالس الى زاوية من طاولة، ما كان سارتر بالنسبة اليه. إن هذا القارىء الحقيقي يبلغ على الأرجح ما بين الخامسة عشرة والعشرين. . فأمامه عشرات الكتب ـ منذ «مخطّط نظرية للانفعالات» الصغير الحجم (٦٥ صفحة) حتى «أبله العائلة» الهائل الحجم (زهاء ثلاثة آلاف صفحة، بالرغم من انه لم ينجز. . .) سيأخذ هذا القارىء الشاب، بين اوقات الامتحانات والمباريات، يعمل ويجدّ، ولن يكون سارتر، بالنسبة اليه، هذا المعاصر الخالد الذي يلقاه الناس في المقاهي او الشوارع. بل سيكون، على نحو أرصن وأكثر جديّة، الكاتب الكلاسيكي الذي يُراجع في المكتبة كسائر الأسماء الكبيرة في «الفلسفة الخالدة».

ويستطيع المستقبل ان يحتفظ من هذه الفلسفة، خاصة، بعدم انجازها العظيم. لا لتسجيل نواقصها، بل على العكس بابراز رفضها ان تتشكل كنظام لكي ترحّب بتيارات الهواء التي تخترقها كما تخترق قاعة تُركت ابوابها مفتوحة. والحق ان ليس ثمة بناء واحد من أبنية الفلسفة السارترية الكبرى أُغلق او شدّ. لا الدراسة المستفيضة عن الـ «بسيشه» (التي لم يكن «مخطط نظرية للانفعالات» الصادر عام ١٩٣٩ الا قسما منها) ولا «الأخلاق» (التي وعد بها «الوجود والعدم»)، ولا الجزء الثاني من «نقد العقل الجدلي»، وكلها لم يصدر. إن البناء هنا شامخ بالتأكيد، ولكنه يعترف بتراجعاته الخاصة، ومآزقه، وحدوده. إن «مفاهيم العالم» ـ ما دامت هذه هي القضية ـ هي ثمينة حين تجامل، بدافع من حشمة، منظورات تُفلت منها. وقد أعطى سارتر، فيلسوف الحرية، النموذج الواضح في هذا الصدد.

والحق ان سارتر قد نظم هو نفسه، على هذا النحو، مسيرته في الفكر. فمنذ عام ١٩٣٦ نشر هذا الاستاذ الشاب في «ليسيه هافر» كتابه «الخيالي» الذي يدين فيه بمذهب الظاهراتيين الذي كان قد

درسه في برلين، أثناء اقامته بين ١٩٣٣ و ١٩٣٤. وهو لقاء أساسي، ليس فقط بالنسبة لتاريخ الفلسفة، بل بالنسبة لتاريخ الدُرجة (الموضة الشائعة) التي ستستولي فيها بعد على سارتر وعلى الوجودية. والواقع ان المعاش ـ من خادم المقهى الى مظاهرات الشارع ـ سينتقل، بواسطة ظاهراتية محوَّلة عن المهمة التي كان يرصدها لها مؤسسوها، الى الجدارة الفلسفية، شأنه في ذلك شأن سُكر برجسون او شمع ديكارت، وهو الذي سيحقق لسارتر الشهرة التي اكتسبها.

لنوضّح ولنبسِّط: فاذا كان الوعي، كما كتب سارتر ـ بعد هوسرل ـ «هو وعي شيء ما» فهذا يعني ان «الوعي ليس شيئاً، وانه غير موجود الا في «علاقته» بالعالم. وحين يعرّف سارتر هذا الوعي الذي كان علم النفس التقليدي قد سمّره في «موضوع» بأنه «فعل ارادي»، فهو يفتحه للحياة اليومية، العملية، الشعورية، الجماعية، ويشق له ـ في وجه التراث الفرويدي الذي اختار آنذاك ان يتجاهله ـ ما كرّسه في مكان آخر ب «دروب الحرية».

إن هذا التحليل للوعي ـ الذي يحوّله سارتر، كما ذكرنا ـ عن الفلسفة الألمانية ـ سيصبح حجر الزاوية وأساساً لمشروعه، وسيجد صداه في جميع معاركه ومسرحه وافكاره. والواضح، في الواقع ان الوعي، اذا لم يكن شيئاً «في ذاته»، فليس هناك جوهر للانسان، ليست هناك «طبيعة انسانية» تستطيع الاخلاق او العمل السلوكي ان ترجع اليها. إن ارادية الوعي تجبر الانسان على ان لا يوجد الا بموضوعه، اي بحريته. ومن هنا وُلدت الصيغ التي ابتلعتها بشراهة رياح العصر والتي يتكشف فيها الانسان السارتري « محكوماً عليه بان يكون حراً» حيث «يسبق الوجود الجوهر» الخ...

هذا التأكيد ـ المأساوي ـ للحرية، في «فرنسا التحرير» هو الذي أطلق شهرة السارترية. والحال انه اذا بقيت الحرية في اساس هذه الأونطولوجيا، فقد كان لا بدّ لسارتر ايضاً من ان ينظّر نقيض الحرية، الذي يعمل عمله، بديهياً، في ملحمة الوعي وفي تاريخ العالم. ولأنه لم يكن يملك ـ بدافع حتمية ـ نظرية ـ اللاوعي الفرويدي، فهو سيوسّع ـ شارحاً عدم تطابق بعض افعالنا مع بعض مشروعاتنا ـ نظريته القائمة على «النية السيئة» وعلى الارتهان (الاستلاب) اللذين حققا له حظوة كبيرة معروفة على الصعيد الروائي والسينمائي والعاطفي. ومن هنا ايضاً، تلك الصفحات التي تحفظ مكاناً واسعاً لـ «نظر» الآخر الذي «شيّأ» الحرية فان نظرية الارتهان تفتحه للتاريخ ولمصائب العالم. وآنذاك، نُحسّ قرب موعد تلاقي سارتر والماركسية.

وسيكون سارتر اميناً لموعد التلاقي هذا. وهو سيوافيه بعبقريته، ولكن كذلك ببعض الانقيادية، متنازلاً عن الكثير لقاء القليل. وقد لاحظ ريمون ارون في كتابه «تاريخ وجدلية العنف» ان هذه التنازلات للماركسية لم تكن تتعلق ابداً بالجوهر. ويبقى مع ذلك صحيحاً انه ابتداءً من ١٩٦٠ ـ موعد نشر سارتر لـ «نقد العقل الجدلي» ـ أصبحت الماركسية في نظره «فلسفة عصرنا التي لا يمكن تجاوزها» وسيقول كلود ليفي ستروس في ملحق كتابه «الفكر المتوحش» ان سارتر في «نقد العقل الجدلي»، لم يستطع عن طريق الماركسية الا ان «يجعل «الأنا أدرك» الديكارتي اجتماعيا» من غير ان يخرج منه. ولكن سارتر كان بحاجة لأن يقيم جدلية للوعي «العامل في مادية حقل عملي» ولم يكن لقاؤه بالماركسية، مع هذا الصعيد، على مثل العقم الذي اتهم به غالباً. فهو سيعارض «العملي ـ الداخلي» الذي يبتلع ويفسد التطبيق العملي الفردي، والتركيب المزيّف لـ «السلاسل»، بالكثافات الموجزة «للفريق المندمج» الذي يولّد التطبيقات السّيدة» من مثل الاستيلاء على الباستيل ومظاهرات الشارع التي تفضي فيها ضرورة اتحاد الافراد المتفرقين الى التطبيق المشترك، الى توحيد التعدديات في «كل» واحد. وهكذا ينزلق سارتر تدريجياً من الثورة الى التمرد، ويصبح «رفيق الطريق» مرة اخرى يسارياً بفضل مطلب مؤثر ورائع: كيف يتم الانتقال من الذات الى التاريخ، من الانسان الى طبقته، من «الانا» الى «النحن»؟

سيكون أهمّ ما يفعله اولئك الذين يبحثون من اي طرف يتناولونه ان يعرفوا ما يستطيعون وما لا يستطيعون ان يطلبوا منه. لقد كان سارتر، في شغفه الفلسفي والأدبي، ورغم هذا الشغف، اكثر وعياً من اي مؤلف آخر بأن الانسان اذا لم تكن له قيمة إلّا بآثاره، فان هذه الآثار، بالمقابل، لا قيمة لها إلّا بالانسان الذي يُنتج فيها. ولهذا فاننا، في اي أثر نقرأه له، أمام نشاط انسان ينتج نفسه إنسانا «من أجل، ومع، وضد» آخرين يجب ان نكتشفه فيهم. إن كلّاً من كتاباته مشروع مموضع، مؤرّخ، ناشبٌ بوعي في العصر لا يهدف الى تجاوز عوارضه إلّا بالمضيّ عمقاً في الاندماج به.

وهذه «التاريخانية» الواعية والمفكرة لآثار سارتر هي التي تشرح صعوبة تعليمها الأكبر وتعدّد الوجهات التي تطبع انتاجه. ولأنه قد رفض باستمرار ان يضع انتاجه فيها وراء وما فوق الصراعات التي ينبغي خوضها، هنا وفي هذه اللحظة، ليمنح معنى لحياته كانسان ـ انسان كان يُنتج نفسه عبر كتاباته وما وراءها ـ فهو قد قدَّم عدة مرات عمله النضالي ـ ضد حروب الهند الصينية والجزائر ومحكمة راسل، والى جانب «الماديين» ـ على مشروعاته الفلسفية والادبية.

ولكن في فرنسا وحدها، خسف سارتر ـ المناضل نجم سارتر الكاتب. لأن مواطنيه كان يعوزهم الارتداد الى خلف. لأن «الجامعة» التي كان قد رفضها، رفضت من جهتها ان تهتم به. فمن الأفضل في فرنسان الّا يُذكر اسمه، بل الّا يَعرفه المرء حين يريد ان ينجح في الامتحانات. لقد كان بالنسبة للفكر المؤسساتي منافساً ومُزعجاً، في حين انه في الخارج ـ في اليابان وايطاليا والمانيا التي يعتبر فيها كتابه عن فلوبير («ابله العائلة») أعظم آثار القرن، يُدرس بصفته من اكبر المفكرين الذين طبعوا هذا العصر.

لا بدّ انه يقول: هذا أفضل. أفضل، لأن الفرنسيين، شباناً او غير شبان، يظلّون هكذا «احراراً بأن يقرأوه». ان يقرأوه على مسؤوليتهم. ان يقرأوه لا لأنه «في البرنامج»، بل لأنه «ليس فيه»، ولأن فهمه وحبّه هما وسيبقيان فعلاً مجانيا، بلا مقابل: فعل تمرّد ضد كل ما هو مُمأسَس، فعل جريّة.

ترجمة «الآداب»

قدماسارترفي الصحن

و. ريفودالون

الذين يضفرون الأكاليل لسارتر في لحظة موته، لم يفهموا، على الأرجح، شيئاً من حياته التي يمكن ان يكون ملخّصها المكثف: «لتسقط جميع الأصنام!».

لقد سُئلت أن أقدم شهادة عن جيلي. هي ذي.

إن ما تعلّمته من سارتر في الأربعين سنة التي قرأته فيها، هو أن العالم الواقعي ليس هو على الصورة التي تروى لي. لقد علّمني سارتر، المتحدّر مثلي من البورجوازية الثقافية الليبرالية، أن التفكير ليس هو اعادة التفكير بما سبق ان قيل حتى اليوم، بل هو، على العكس، الاحتراز من الأفكار الجاهزة. إن التفكير نشاط، ان لم يكن مخرِّباً بصورة نظامية، فهو على الأقل نشاط وقح... وفي رأيي ان سارتر وضع دائمًا قدميه في الصحن وحركهما، مجازفا بتلطيخ جميع الناس وتلطيخ نفسه.

حين كنت ما ازال في السوربون طالبا مجتهدا، كان ثمة ذلك الصوت القادم من خارج المؤسسة، والذي كان يجرؤ مثلا على ان يسم جميع الفلسفات التي كانوا يدرّسونني اياها بأنها «جوهرية». صوت لم يكن العالم في نظره مصنوعاً فقط من الحق والخير والجمال، لم يكن آلة كبيرة مزيتةً جيداً يجد فيها كل شيء مكانه وتبريره. كلا، فقد كان الغثيان، وهو عنوان مثير ومستفز، موجوداً بلحمه ودمه، وكان بأمكانه ان يسلّمنا احد تلك المفاتيح التي كنا عبثاً نبحث عنها في الفلسفات الكلاسيكية. ولقد اظهر لنا سارتر لا جدوى القيم.

ولم يكن كذلك مما يدعو الى اللامبالاة ان تستطيع الفلسفة ان تجد تعبيرها في الرواية.

ان تعبّر عن نفسها بلغة يفهمها الجميع. ان تصنع في المقهى. صحيح ان هناك في العالم شيئاً آخر غير المقاهي، ولكن الصحيح ايضاً ان عدد المقاهي اكبر من عدد «السوربونات»...

نتيجة لذلك، وحتى الأمس فقط، لم يكفّ سارتر عن قلب اليقينيات اي عن فضح الأوهام. لقد كتب في عام ١٩٤٨ «الأيدي القذرة» المسرحية التي تعنف الحزب الشيوعي، ولكنها ما تزال مع الأسف نصاً ينطبق على الحال الراهنة. وتوقيع سارتر، في آب ١٩٦١، على «بيان الـ ١٢١» يعطي هذا النص بُعداً عالمياً، وهو من النسيج نفسه، لقد أُعلن فيه، بوجه الفرنسوية الواثقة من نفسها، ان من حق الجنود ان يتمرّدوا او يفرّوا من «الحرب القذرة» الدموية والعنصرية التي كانت فرنسا مجمعة بشكل عملي على شنها ضد الجزائريين.

وكان اندريه غلوكسمان الوحيد الذي جرؤ على القول، عبر الاذاعة ٢، يوم الاربعاء ١٦ نيسان الماضي، (اي في اليوم الذي تلا وفاة سارتر) ان هذا الاخير هو «الفضيحة» وان سارتر «اسقطنا عن كراسيّنا»، «وأخرجنا من الخارطة» حين جرؤ مثلاً على ان يعطي الكلمة لمومس (البغي الفاضلة). وحين أكد، بكل الهدوء الذي تمنحه البديهيات، ان المستعمر، والمنفي، والمسجون، والخنسي الشاذ، هم كائنات بشرية ككل كائن آخر، يفكرون وينبغي ان يسمع كلامهم.

ومن المرجح ان يكون سارتر قد تراجع آنذاك عن قبوله الذي كان أعلنه عام ١٩٤٢ في «الوجود والعدم» (ص ٦٤٠) بعبارة «جول رومان»: «ليس في الحرب ضحايا أبرياء». الصفحة الوحيدة التي لن اوافق عليها ابداً، حتى في سياقها الكتابي، بسبب من سياقها التاريخي. ذلك ان سارتر أثبت، في سائر فصول حياته وكتبه، ان جميع الضحايا هم، على نحو ما، أبرياء. وهذا ما نفهمه من ان رجليه كانتا دائمًا في الصحن، وتلك هي الفكرة الحيّة، الفكرة التي تكشف ـ اي التي تمرُّ «من الجهة الاخرى»: إن حقيقة العالم البورجوازي هي القمع، والاستغلال، والتعذيب، والمعسكرات، والشرطة، والجبن، والكذب. وحقيقة الشيوعية كذلك.

اننا نسمع في ثرثرات هذه الايام من يقول: «لقد أخطأ وعرف كيف يعترف بخطئه». حبذا لو نسمع كذلك من يتكلم قليلا عن الحالات التي

كان محقاً فيها. هل تراه أخطأ حين فضح عام ١٩٥٣ نزعة معاداة السامية في الاتحاد السوفياتي؟ ومعسكرات «الغولاك» عام ١٩٥٤؟



وفرنسا في حرب الجزائر ١٩٥٦؟ وعلم الطب النفسي القامع ١٩٦٤؟ ورفضه لجائزة نوبل في العام نفسه؟ والجرائم الاميركية في الفيتنام ١٩٦٦؟ وتشبيه قسم كبير من اليسار الفرنسي للدول العربية بأنها دول تقدمية؟ أتراه أخطأ عام ١٩٦٨ (ثورة الطلاب)؟ وهل أخطأ عام ١٩٦٠ بأن يدير جريدة «قضية الشعب»، ايا كانت خلافاته في وجهة النظر مع هذه الجريدة؟ وحين دافع عام ١٩٧١ عن «باديلا» ضد كاسترو؟ وحين تدخّل عام ١٩٧٢ لصالح المعتقلين في فرنسا؟ اننا نستطيع، ويجب ان نتابع حتى ١٩٨٠، الى ان نبلغ الوفد الذي ترأسه سارتر (وكان قليل العدد جداً) الى السفارة السوفياتية بعد اغتيال ثلاثة من الأرمن...

لقد أصبح سارتر، في اعتقادي، المطلب اليومي للنظر الى الأمور مواجهة ولاقتحامها - اذا اتاحت الفرصة استجلاءها - مهما كانت الصعوبات او العواقب.

وها نحن نسمع اليوم «شباناً» يقولون ما نتوقّع منهم قوله: أن سارتر، في نظرهم، ليست له الأهمية نفسها التي كانت بالنسبة لجيل ١٩٥٠. وهكذا ترتدّ الصناعة الثقافية بسارتر الى الأثريات. لنكن جدّيين: فبالنسبة لجيل كجيلي الذي كان يتعلّم منه أن يخرق القانون، سيكون هناك دائماً «طابع» سارتر على هذه الأفكار وهذه الأعمال. اما بالنسبة للأجيال التالية، فقد زال الطابع، ولكن ما أهمية ذلك؟! إن المحتوى يبقى، ويحيا، وينمو.

لماذا؟ لأن فلسفة سارتر، في رأيي، هي في فرنسا هذا العصر، «فلسفة الذات الفلسفة الوحيدة التي تبحث في وجه الريح والمدّ عن مكان «الذاتية» في الواقع. لقد رفض سارتر نهائياً مقولة «الذات البورجوازية»، الـ «هاملت» الاستيهامي الذي همّه ان يثبت فقط ان لا مكان للفرد في عالم اليوم. ومع ذلك، فان سارتر لا تسحره الأصوات التي فيها هي ترفض كذلك، وبحق، النزعة الانسانية التقليدية، تتخلص في الوقت نفسه من الماء القذر، ولا تتكلم بعد الا بعبارات القوانين والأشياء والبُنى. إن سارتر يواصل بحثه عن وضع الانسان، وضع البشر. وليس الخطأ خطأه اذا كان الانسان المعاصر مزدوجاً، انساناً وابنَ آوى. ويرتبط بذلك ايضاً ان سارتر، بسبب من هذه الازدواجية نفسها، وبسبب من الحرية، ومن الأمر العارض، التقى «القلق». ولكنه المنظّر الوحيد الذي قدّم عن القلق خطاباً غير بسيكولوجي، كما يقال، خطاباً غير مقلّص.

عن القلق، ولكن ليس عن اليأس. فليس عنده يأس، لأنه يمنح نفسه، ولأنه منحنا الوسائل لنحمي انفسنا من اليأس، بأن نبحث عن الحقائق فيما وراء جدار الضمير الطيّب. لقد كتب سارتر عام ١٩٥٢: «انني اكن للبورجوازية حقداً لن ينتهي الا بانتهائي». ولكن هذا الحقد للنظام البورجوازي (مهما كان لون البورجوازية، حتى ولو كان أحمر) ينتقل من جيل الى جيل، ولن ينتهي الا بانتهاء هذا النظام.

لقد وضع سارتر قدميه في الوعاء. أف! بعد ذلك، لا يمكننا أن نأكل منه.

ترجمة «الآداب»

الأستاذ والمتوحّش

كلود روا

منذ العبارة الاولى التي أطلقها مجهول عام ١٩٣٠ «الحقيقة لا تولد اولاً»، لم يكفّ الناس عن ان يسمعوا من لدن سارتر جلبة من «التلاكم» الداخلي، وأصداء صمّاء لمشادّة لا تنتهي، وهزيم عاصفة في جمجمة، ومصارعة فكرٍ قويّ مع ذات نفسه.

إن سارتر الناثر صاحب فكرة «ان عليه، فيما هو يعرض احاسيسه، ان يضيئها ويوضحها» يأخذ بخناق سارتر الشاعر الذي يرتكب، كجميع الشعراء، ذنب «إسالة عواطفه في قصيدته» والذي يخلط كل شيء بالكلمات بدلاً من إضاءة كل شيء بالمعاني.

إن الوجودي (الذي يفاخر بأنه انسانويّ) يضرب بشدّة على رأس ذلك «الانسانوي» الكبير الذي ينهمك برفع ياقته نحو «القيم الخالدة». إن الأخلاقي الذي يرى أنك «حين تسمّي سلوك فرد، فانك تكشفه له، وبالتالي تغيره، ينتقد انتقادا لاذعاً عالم النفس ذاك المتهم دائماً بأنه يبحث عن «انسان خالد» فيجد الطبيعة الانسانية، وينسى أن «الكلام يعني العمل»، العمل من أجل التغيير. إن الميتافيزيقي المأسوي والفيلسوف الرصين ينتقدان روح الجدّية. ان المعقلن العنيد ينفذ سهامه بذلك الذي يعتقد بأن العقل لا يعطي الحق لشيء. ان «المحرّك» الذي لا يتعب ولا يكلّ، رئيس الفريق، يحاول ان يُخمد ذلك الذي يعلن: «كل مشروع هو، في نظر من يفكر، «خُلف وعبث». ان المتوحّد الذي يبهره «الحزب» يحاول ان يُخرس المتمرّد المتوحش الذي يبصق في وجه المسوخ الباردة.

لم يسيء أحدٌ لسارتر بقدر ما أساء هو نفسه، حتى آخر حديث له. إن المرء ليبتسم تجاه لهجة المحقق الصغير التي حاول «بيني ليفي» ان يضع بها سارتر على السفود: ولكن قوة سارتر الاولى هي انه لم يوجّه قط الى نفسه حديثاً مؤدباً. حين نشر «الكلمات: سيرتي الذاتية»، حكاية الولد «بوبو» الذي أصبح سارتر الرجل، تمتم ريمون كينو «انه كتاب جميل، ولكني أجد سارتر شديد القسوة مع بوبو». ذلك ان سارتر كان دائماً قاسياً مع سارتر، حتى حين كان يعمد احياناً الى ايذاء نفسه باعطائها حق ان يخطيء، لأن الحقيقة لا تولد اولاً، بل هي تُصنَع وتَصير.

إن «ربّاع» الافكار، عدّاء مباراة الديالكتيك للمسافات البعيدة، مسافات «الشيوعيين والسلم» التي تقطع «الأنفاس» مسافات «نقد العقل الجدلي» او «فلوبير» (اكبر طوفان نقدي في التاريخ الأدبي)، إن سارتر الذي لا يتعب والذي لعب طوال نصف قرنٍ محشو بالايديولوجيات كما يحشى مدفع بالبارود، دورَ الخطيب العالمي،

متسائلاً عن كل شيء ومجيباً أحياناً عن بعض اسئلته، ربما أنسى الناس سارتر الأول، ذلك الذي انفجر مع «الغثيان» والذي ظل هيجان بركانه متواصلاً حتى النهاية. لقد حاول طوال حياته ان يتخذ احتياطاته مع هذا الغاضب الرائع، وان يصيح بأن افكاره أهم من أحاسيسه، وان التزاماته هي قضايا عقلية، وعواطفه حكاية خاصة، ولكننا ما نكاد نعيد فتح أعمال سارتر الكاتب، حتى ينفجر في وجوهنا الرماد ومقذوفات البركان و «الشطط» والجنون العظيم.

لم يكن سارتر يريد، بصفته رجل فعل، ان يكون كاتباً، ولا فناناً. إن تلك ميزة عصر كان المقياس الذي لا يخطيء فيه أن الذين صنعوا ادباً جيداً هم الذين احتقروا الأدب، وان الشعراء الحقيقيين قد مارسوا، بعد قصيدة مشهورة لايلوار، «نقد الشعر» وعاشوا، مع «باتاي»، «كراهية الشعر» وان الفنانين قد علّموا، بصورة عامة، «موت الفن».

لم يوجّه سارتر في «ما هو الأدب؟» سخريات سوداء بما فيه الكفاية للمبخّرين وضافري الشرائط التبجيلية، اولئك الذين يبعدون عن الرجال العظام الغائبين «افكارهم» المزعجة جدا والمربكة جدا والتي تجووزت تماماً، تلك الافكار التي فسدت في الهواء عبر القرون، لكي لا يُبقوا «خلف اسباب العقل التي تتهاوى» الا «أسباب القلب»، اي العواطف والتلهفات. ومع ذلك، فان سارتر لم ينتظر ان يصبح تمثالاً لكي يقوم هو نفسه بترتيب افكاره، واحيانا بنقلها. إنه لم يكفّ لحظة عن ان يضعها موضع التحدّي، والاتهام وان يطرحها للنقاش، وان ينبذها حين يرى ذلك ضرورياً. ولكن حتى ولو كان سارتر يكره الخلود وشمولية المومياءات وأبدية «العواطف»، فان ما يظلّ يغلي تحت رشاقة الجدليات وشبكة الاسباب التي بسطها سارتر، هو كل ما كان يخجل منه او يحتقره: ان يكون يكون «رائياً» او مجنوناً او طفلاً او شاعراً.

ان سخرية سارتر وذعره ودواره وغضبه هي كلها من صفات «الرائي». والعميان وحاسرو النظر يُسمّون «رائين» اولئك الذين يرون ما يرفضون رؤيته. وذلك النثر الذي يريد ان يكون جافاً، فيصبح دبقاً كاللقاح، كالمني، كالموت، انما هو نثر رجل يحاذر الشعر محاذرته للطاعون، وهو مع ذلك قد كتب بالنثر قصيدة متوحشة. إن بأمكانه ان يبني لـ «مسجوني التونا» بيتاً من حجارة مقصوبة، بيتاً صلباً لا ينقصه مفتاح باب، ولا «ساعة المانية ضخمة تدقّ ثلاث دقّات» عند رفع الستارة. ولكن لا حاجة بسارتر لأكثر من حركة حتى يدمر قاعته البورجوازية، ويُطلق من جديد «ذبابه» و«عقاربه»، وحشوده الليلية، وينصب على المسرح الذي يصبح مرة اخرى «غرفة» «جلسة سرية» ـ ينصب شخصية «فرانتز» والمونولوج الذي لا يُنسى لهذا الجنون الذي ينطق بالحقيقة.

ربما كان فكتور هوغو مجنوناً يحسب نفسه فكتور هوغو. ولكن سارتر هو دوماً هذا المثقف الفرنسي الذي يسعى لكي يُعتبَر الاستاذ رقم واحد لجيله، والذي يتجاوزه ابداً «وحشُه» الداخلي. وعلى شاكلة مدير المستشفى الذي يلقي محاضرة عن وجود (او عدم وجود) اللاوعي، والذي يرى انبثاق مرضاه الأكثر أهمية في قاعة المحاضرة، يشرح سارتر بشكل لطيف انه ينبغي على المرء الا يهتم بالدخلاء لأنهم ليسوا الاّ أشخاصاً «خياليين» امثال «غوتز» او «كاين»، او ربما كانوا هلوسة من الهلوسات، ولكن ما هو هام حقاً، انما هو النظرية التي كان يعرضها.

ويحاول المستمعون ان يقتنعوا بما قيل، فيتابعون تسجيل الملاحظات ويطرحون على الخطيب أسئلة حكيمة، ويعرضون عليه المصاعب التي ربما كانت مواقفه المتناقضة تثيرها، ولكن الشخصيات المقلقة والرائعة التي ترود القاعة، ايروسترات، فرانتز، غوتز... تمنع الجمهور من ان يكون متنبهّاً بالقدر الذي يفرضه العرض الفكري العظيم. ويفقد طالب غير حكيم صبره، فيقول: «اعترف، يا سيد سارتر، انّ «هم» هم انت!» عند ذلك، يطوي سارتر اوراقه، ويرتب الصفحات العشرة آلاف التي يكتبها ويقول: «ما دمتم حريصين على ذلك، فسأتحدث اليكم عن نفسي». ويبدأ: «لست قائداً، ولا أطمح الى ان اكونه، لا يتأكلني دُمَّلُ السلطة: فانا لم أتعلم الطاعة». ويجلس المغيرون المقلقون، فيستمعون الى سارتر حتى النهاية، حتى آخر «كلماته»: «اذا وضعت «الخلاص» المستحيل في مخزن قطع الغيار، فماذا يبقى؟ يبقى انسان مصنوع من كل الناس وهم جميعاً يساوونه وهو يساوي ايا كان» وحين ينتهي سارتر، يرين على القاعة صمت عميق: صمت حياة.

لما كان سارتر قد فعل كل شيء، طولاً وعرضاً، فقد كتب على الارجح من الحماقات والتفاهات بقدر ما كتب من صفحات رائعة، وقد خلف من الاوراق الجافة الميتة مثل ما خلف من اشجار وغصون مرصودة للينوعة والاخضرار وقتاً طويلا. ولكن هذا الفيض من المسودات ومن المبيضات، من الدونية ومن العظمة، انما هو ثمرة الفضيلة الاولى لرجل كانت الكتابة والقراءة ـ والحياة ـ بالنسبة اليه «تمرين كرم وسخاء». وليس من قبيل الصدفة أن كلمة «كرم»، حين كان يريد ان يشرح كيف يقضي وقته في حياته، ذلك الوقت الذي كرسه للكتابة دون ما هوادة، تتردد عشرات المرات على قلمه: «القراءة ميثاق كرم بين المؤلف والقاريء.. ان تكتب، يعني ان تكشف العالم وان تعرضه في الوقت نفسه كرسالة، كمهمة على كرم القاريء واريحيته [...] إن الحبّ السخيّ هو قَسَم على الصمود، والغضب السخي قَسَم على التغيير».

حين ننظر الى جنون مجانين سارتر، و «جنونه» هو نفسه، نلاحظ انها انما هي اولا حكمة الكرم المجنونة بعض الشيء.

ترجمة «الآداب»

ملفّ خاص

مناقشات

ملتقى الرواية العربّية الجديدة

كما وعدنا في عدد «الآداب» السابق الذي كان خاصا بـ«الرواية العربية الجديدة» (ملتقى مدينة فاس في أواخر كانون الأول (ديسمبر) الماضي)، ننشر في هذا الملف الخاص مجمل المناقشات التي طرحت في الملتقى والتي تناولت العروض والشهادات التي ادلى بها الدارسون والروائيون. وهذا الملف يبلور- على صعيد المناقشة- أهمية ذلك الملتقى الذي اقامه اتحاد كتّاب المغرب.

«الآداب»

مناقشة عرض
عبد الكبير الخطيبي

محمود إسماعيل: يطمح هذا العرض إلى إلى التغلغل في أعماق الذات العربية بشكل مطلق وهذا خطير؛ فأدب «ألف ليلة وليلة» لا يعبر عن شيء أصيل في الأدب العربي، وهناك إلى جانبه آداب شعبية. قد نجد في أدب «ألف ليلة وليلة» صراعات، من ناحية التحليل النفسي، إلا أن هذه الصراعات تمتد إلى أعماق أكثر لو أننا أخذناها من الزاوية الاجتماعية. من هذه الزاوية قد نجد مثلاً، أن مفهوم الأبوية ليس هو السائد في تطوّر الذات العربية، لأن مركز الصراع كان هو المرأة، الشيء الذي نجده من خلال «ألف ليلة وليلة» نفسها.

بطرس حلاق: عندي سؤال واحد: هل من الممكن التأكيد على الربط بين الأبيسة والكتابة؟

مبارك ربيع: أريد طرح مسألة النظرة الى التراث من خلال التحليل النفسي. لقد فهمت من خلال التحليل أن علاقة الرجل بالمرأة في «ألف ليلة وليلة» علاقة قائمة على أصل جنسي، وأن الأبيسية أيضا قائمة على أساس جنسي، مع أنها يمكن أن تكون، من وجهة نظر أخرى، نتيجة لتطوّر الانتاج وتطوّر الحضارة.

فالقول بالأساس الجنسي لا يمكن عزله عن الاطار العام للتحليل النفسي، ذلك التحليل الذي يؤدي في النهاية إلى القول بأن هذا التطور نتيجة مادة للعلاقة الأبيسية، وبالتالي فهو بيولوجي أساسا، وفعلاً، فإن العملية الجنسية، وحتى المناطق الجنسية في الجسد، يمكن تفسيرها من خلال تطوّر الانتاج، الذي يقتضي موضعة الممارسة الجنسية في منطقة معينة لكي تتفرغ المناطق الأخرى للإنتاج.

إن في هذا التحليل شيئا من المغامرة على كل حال، مثله في ذلك مثل تحليل الخطيبي. ومهما يكن، فإن تطوّر العلاقة بين المرأة والرجل لا يمكن أن يقوم على هذا الأساس الجنسي، لأن هناك، بالإضافة إليه، المعطيات الخاصة بكل مجتمع.

من ناحية ثانية، أرى أن منهج ألف ليلة وليلة ينبغي فهمه في ضوء المنهج السائد، خاصة ما عبّرت عنه بالزمن الدائري. وينبغي عندئذ، ربط هذا الزمن بالزمن الدائري العام للمجتمع الذي يتجلى في المعمار والنقوش والزخرفة، ويتجلى في تأليف الكتب والمدونات السائدة التي تحتوي على الهامش وهامش الهامش.. الخ.

إدريس الناقوري: أريد طرح مسألة تتعلق بالمنهج وبالجانب النقدي في العرض. لقد لمست بعض التشابه بين العرض وبين بعض التحليلات والكتابات التي قامَ بها رولان بارت لروايات غربية. بالإضافة إلى تطبيقٌ «التحليل النفسي» نجد محاولة لتطعيمه بالمنهج البنيوي، بغية الوصول إلى مضمون معين.

إلا أنه رغم الجانب الايجابي للعرض، من حيث ان هناك محاولة لتحطيم صورة الأب، فإن التحليل النفسي يبقى قاصرا عن استيعاب كل الظاهرة الأدبية، ما لم نربط الجانب النفسي بالجانب الاجتماعي، لأن المرأة- سواء في القديم أو الحديث- لا تتصارع ضد الرجل جنسياً فقط، بل اجتماعياً أيضاً.

الحمداني حميد: إذا كانت الغاية من تناول التراث العربي هي أن نأخذ الجوانب الايجابية وأن نكتشف العيوب التي كان يتميز بها المجتمع العربي قديماً، فإن التحليل الذي أخذ به عبد الكبير الخطيبي يؤدي إلى استنتاجات أحادية الرؤية، حيث إننا وصلنا معه إلى التعرف على وضعية المرأة ضمن إطار النظام الأبيسيْ القديم. ولو أننا استعملنا تحليلا شاملاً «لألف ليلة وليلة» لكان ممكناً أن نصل إلى بعض العيوب الأخرى التي لم يجهر بها المجتمع العربي، والتي يمكن استنتاجها من بعض قصصها التي تعبر عن طموح العربي القديم للخروج من الفقر بطريقة أسطورية. كذلك تتجلى احادية البعد في الاقتصار على نموذج واحد قد لا يكون معبراً كل التعبير عن المجتمع

العربي، وتجاهل نماذج أخرى مهمة مثل «سيرة عنترة» التي تعبر عن نضال العبد للانعتاق من النير الأرستقراطي، بقيم جديدة على رأسها القوة والحب.

بطرس حلاق : لي سؤال أولي للأخ عبد الكبير هو أنه إذا كانت «ألف ليلة وليلة»، تصبح موقفا أبيسياً، من المجتمع ومن الحياة، وإذا كان علينا أن نتعدى هذه الأبيسية والميتافيزيقية بشكل عام، فما هو موقف الرواية العربية حالياً، هل تنتظر أن تنقلب هذه القيم، أم أن عليها أن تقوم بشيء آخر؟ وفي هذه الحالة ما هو موقفها؟

طراد الكبيسي : أعتقد أن الأدب ظاهرة اجتماعية، ولو وضعنا مجموعة أقاصيص «ألف ليلة وليلة» في ظرفها التاريخي فسنجد أنها نتاج لمجتمع اسميه عبودياً، لأنه يقوم على وجود الجواري والحريم والعبيد، بالرغم من إمكانية وجود بعض الحرف المهنية المحدودة. وإذا كانت أقاصيص ألف ليلة متنوعة، منها الجنسي ومنها غير الجنسي، فإني لا أدري لماذا ركزّ الخطيبي على جانب واحد هو الجانب الجنسي. كذلك أعتقد أن ظاهرة اللذة أو الحب المقموع ليست جديدة في المجتمع العربي، ولا خاصة به وحده، ويمكن أن نوغل بها في القدم إلى عصور ما قبل التاريخ.

ما آخذه على الأخ الخطيبي هو اكتفاؤه بجانب واحد لتفسير هذه الظاهرة التي لم يفرزها عامل واحد بل عوامل عديدة. كما أن هناك ملاحظة تحتاج إلى توضيح، هي علاقة الانحطاط بالنهضة، إذا كان لا بد من الانحطاط لكي تكون هناك نهضة

سعيد علوش : من المعلوم أن ما يلفت الانتباه هو وحدات وردت في «ألف ليلة وليلة» انطلاقا من تحوّلات حكائية، واليوم اكتشفت مبدأ آخر هو مبدأ «الليلة البيضاء». لهذا أسأل إلى أي حد يمكن الاستفادة منهجياً من هذا المبدأ في مجالات أخرى، كما نستفيد من وحدات معينة في الحكاية الشعبية (مثلما جاء عند فلاديمير بروب مثلاً)؟

محمد بنيس : أجد صعوبة في طرح بعض القضايا الواردة في النص، لأنني لا أستوعب كثيراً من الأشياء المنهجية التي يطرحها الخطيبي والتي تتطلب مستوى معينا من الناحية المعرفية. ومع ذلك أقول إن هذا النص ربما كان يركز على شيء أساسي، قبل الجنس وقبل الأبيسية، هو الجانب الميتافيزيقي وتفكيك القيمة الأبيسية للمجتمع العربي. وبطبيعة الحال فإن بالمجتمع العربي قيماً عديدة ينبغي أن تتعرض للهدم، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالوصول إلى جانبها الميتافيزيقي، أولاً، والمرتبط بالأرضية الاجتماعية.

إلا أنني أتساءل: هل مهمة الرواية العربية، أو الابداع العربي عامة، هي العمل على تفكيك هذه القيم والبحث عن المغايرة من خلال الزمن المفتوح كما نفهمه في هذا التدخل؟ ثم ألا يمكن اعتبار أن هذا التدخل ليس سوى تنظير لأعمال الخطيبي الروائية؟

محمد برادة: قراءتي لنص الخطيبي هذا أوضحت لي علاقة صميمية بروايته الأخيرة «كتاب الدم»، بمعنى أن هذا النص لا يحاول التنظير لـ«ألف ليلة وليلة» وإنما يحاول إيجاد علاقة بين الكتابة- ككتابة في حد ذاتها- وبين مختلف الأشكال الأدبية التعبيرية، ولتكن هي القصة والرواية. فليست «الليلة البيضاء» مثلاً سوى إشارة إلى النقطة القصوى التي يمكن أن تصل إليها الكتابة عندما تكون كتابة خالصة.

وهنا أطرح سؤالاً يتعلق بنقطة محددة، وهو أن ما استخلصه الخطيبي من قراءته لجزء معين من التراث قراءة معينة- استعمل فيها التحليل النفسي، ونوعاً من التفسير الاجتماعي، ونوعاً من الفهم للكتابة - إلى أي حد يمكن القول إنه يتشخص في روايته «كتاب الدم»؟ بمعنى أني، حين قراءتي لـ«كتاب الدم» وجدت الرواية تنقلنا إلى مفهوم ميتافيزيقي، لا بالمعنى القديم، ولكن بالمعنى التجريدي إذا صح التعبير. أي أن بنيات هذه الرواية، وهي بنيات تحاول استيعاب جميع الأجناس (القصة، الحكاية، الشعر، استذكار الماضي شخصيات مستمدة من التراث: المعلم والمريدين والصبي والخنثى. . . الخ). ليست لها فضاء محدد، ولا أزمنة تنتسب إليها

وتغطيها بعداً نسبياً. يضاف إلى ذلك أن عبد الكبير الخطيبي، في أبحاثه النظرية، يدعو إلى التركيز على المغايرة، اعتباراً بأن الفكر المغاير من شأنه أن يساعدنا على تفكيك الفكر المطلق أو المطلقية وتفكيك الميتافيزيقا. لذلك نوّد، في ملتقى الرواية هذا، أن يحدثنا بالذات عن علاقة هذه المسألة بروايته الأخيرة «كتاب الدم».

عبد الكبير الخطيبي : يتكلم سؤال د. محمود إسماعيل عن خطورة منهجي، حول القصة والرواية وعلاقتها بالأرضية الاجتماعية والنفسية في العالم العربي، وحقاً، فأنا خطير، خطورة لا تنبع مني ولكن من البحث العلمي الذي يهز ويفكك الهياكل الاجتماعية هزاً وتفكيكاً لا نهاية لها. فالخطير حقاً هو البحث العلمي، هو العلم، إلا أن السؤال هو، من أي زاوية يتكلم محمود اسماعيل عن خطورتي، ومن أي ميدان؟ ما دمت- كباحث- أحاول تفكيك الأرضية الاجتماعية والميتافيزيقية والقيم التي تسيطر على الشعب والشعوب العربية.

وبخصوص مسألة العلاقة بين التحليل النفسي والتحليل الاجتماعي، أعتقد أن العرض يتضمن تكويناً اجتماعياً قبل كل شيء، والتكوين ثانوي في التحليل النفسي، بذلك فالتحليل الاجتماعي الأبيسية موجود داخل العرض.

أما عن سؤالي السديت ربيع والناقوري حول مسالة كالتحليل النفسي وأهميته، فأعرف أن في العالم العربي رفضا للتحليل النفسي، وأنا أقول: لماذا هذا الرفض؟ ما دام التحليل النفسي علماً من العلوم، فلا يمكن، بالتالي، رفضه بطريقة مسبقة.

فإذا عدنا الى علاقة التحليل النفسي بالرواية، وأخذنا مثلاً قراء «جاك لاكان»، فسنجد ان المبدأ الأساسي لقراءته هو ان اللاوعي مركب كاللغة، ونجد الآن ان الاحلام والأساليب المتنوعة لتحريك الجسد بطريقة لا واعية هي كتابة الجسم في الحياة وفي الموت. المبدأ المهم الثاني هو تفجير الأرضية الأبوية، لأن التحليل النفسي يبين بوضوح عقدة الحب في المجتمعات العربية، وعقدة علاقة الرجل بالمرأة. الحب غير موجود في العالم العربي، الحب خيال فاصل بين الجسم والروح، تحب الروح من جهة والجسد من جهة أخرى. هذه أرضية ميتافيزيقية تماماً، والعلاقة بين الحب والقيم الأخرى واضحة في التحليل الموجود ضمن كتب أخرى.

عن سؤال السيد الحمداني أقول إني لم اتكلم عن «ألف ليلة وليلة» بصفة عامة، فهذا أمر يتطلب سنوات، وإنما ركزت في هذا اللقاء على مبدأ منها هو «احك حكاية وإلا قتلتك» وقلت إن هذا المب. أتى من المجتمع الأبيسي، إنه استلهام منه، ومن عقدة الحب ومسألة الحب ومشاكل الحب في العالم العربي.

أما سؤال بطرس حلاق فمهم جداً، وسأحاول الإجابة عليه بسرعة: أظن أن دور الكاتب هو الكتابة، وأن الكتابة تفكك في منطقتها الأرضية الميتافيزيقية الموجودة. فإذا أخذنا كلمتي «موت» و«حياة» فسنجد أن لهما في ذهن الكتّاب العرب، بصفة عامة، معنى إسلامياً (حياة بعد الموت)، وليس هناك بحث خاص، عن كلمة الموت، وكيف أن الموت حياة ضمن الحياة. إن هذا التناقض أو الفاصل بين الموت والحياة هو فاصل ميتافيزيقي أساساً. فالحياة موجودة هنا، والجنة وجهنم هنا، والشر والخير هنا، إذن، تفكيك الأرضية معناه إنزال الخيال الاسلامي إلى الأرض. وإذا كان الكاتب خطيراً فلأنه ينزل السماء إلى الأرض في جسده ككاتب.

أما الكتابة كتفكيك عام، وكبديل لتقاليد معروفة في الرواية العربية الآن، فهناك إمكانية للرواية في الرجوع إلى أرضيتها، ولكن في حوار مع الآخر. وفي رأيي أن الآخر الآن هو الفكر التقدمي أينما كان - في أمريكا، وروسيا، الغرب، أو اليابان -، لأن انغلاق العالم العربي في حد ذاته هو تطور التخلف، والتغلف ذاته. إنني أدعو، في الوقت ذاته، إلى تفكيك الأرضية العربية الاسلامية التقليدية، وفي الوقت نفسه إلى الحوار مع الآخر. وقد تكون هذه الجدلية بين الحوار والتفكيك بديلاً لفكر ولرواية جديدة.

أتفق تماماً مع الكبيسي حين قال إن «ألف ليلة وليلة» ترتبط بفترتها التاريخية، ومع ذلك أقول إنه بإمكان حديث أو خطاب أو حكاية تكوّنت في فترة معينة أن تبقى إلى الآن، موجودة في خيال الناس والكتاب، كمبدأ قصصي شعبي. وعندما أتحدث عن الفكر المغاير فإن هذا الفكر يعتبر أنه توجد في العالم العربي اختلافات بين الطبقات وبين الثقافات وبين الطوائف، إذا غطى الفكر عليها صار في وهم، هو وهم الوحدة

الوهمية في العالم العربيلقد انفصل العالم العربي عن ذاتهودخل في قانون الطبيعة العالمية، أو في قانون اخر أوسع من العالم العربي، بحيث صارت الوحدة العربية كلمة مفرغة من معناها. قد تكون هناك وحدة لغوية، أو على صعيد بعض القيم، إلا أنه ليست هناك وحدة مسبقة، بل يمكن الحديث عن وحدة في المستقبل. إن هناك تناقضاً، وهذا التناقض هو محرك التاريخ، وهذه هي الحياة. هناك جدلية بين محاولة التوحيد والتفرقة، وهذاالفاصل هو الأساسي في التاريخ. ليس هناك توحيد شامل يرجع إلى الأرضية الميتافيزيقية، وليس هناك تفريق بين بين. وهذا هو السؤال المطروح في جميع الميادين.

أما سؤال الاستاذ علوش في مسألة العلاقة بين تحليل الحكاية عند «فلاديمير بروب» والمحاولة التي قمت بها اليوم، فأقول إن رؤية «بروب» كانت في فترة تأسيس وتكوين أساليب جديدة في اللسنيات والسيمائيات، وكان لها دور تاريخي، ومنذذلك الحين حصل تطور في اللسنيات والسيمائيات والتحليل النفسيوالفكرالفلسفي، وأصبحنا نتكلم في الرواية والشعر عن «النص»، عن النص كنص، ونجد قصة قصيرة تسمى بالقصيدة الشعرية، ورواية شعرية، الشيء الذي جعلنا نتجاوز التصنيف الأكاديمي؛ وهذه المرحلة من التحليل هو مرحلة «الليلة البيضاء»، تلك المحاولة التي أحاول فيها الرجوع إلى أهمية البياض في الشعر وفي الفكر وفي الموسيقى. . . الخ، لأن الكتابة ليست جدلية بين البياض والتدوين.

إذن، هذه الجدلية مطروحة في جميع الميادين الفنية، وهي ليست جديدة (يمكن الرجوع إلى محاولة أدونيس في ديوانه الأخير، ومحاولة محمد بنيس في أطروحته التي قدمها مؤخراً أمام كلية الآداب بالرباط حول «ظاهرة الشعر المغربي المعاصر»).

يبقى سؤال محمد برادة الذي اتفق معه تماماً، فكتابي المذكور يتضمن تطبيقاً لما أقوله الآن حول الأرضية الميتافيزيقية، إلا أنه مكتوب بالفرنسية؛ لذلك أتمنى من الكتاب الذين يكتبون بالعربية أن يقوموا بكتابة على هذا المنوال وهذا الشكل في تفكيك الأرضية المذكورة، ولقد تكلمت في هذا وتحدثت عن الموت والحياة، عن وحدة الموت والحياة، عن وحدة الحب والموت، عن وحدة الخير والشر، وعن وحدة المرأة والرجل في صورة الخنثى.

برهان غليون : لم أتدخل لأنني لم أستوعب تماماً المشكلة التي أراد الخطيبي طرحها، لكني اعتقد أن مضمون قول الخطيبي، على حد قوله، هو: «تفكيك وعي الكاتب ذاته للعمل الذي يقوم به»، بمعنى أن كل ما يتم حتى الآن هو تفكيك الأرضية. كل الكتابات العربية منذ النهضة حتى الآن هي تفكيك لأرضية القيم العربية، لأنها تدخل مفاهيم جديدة في الكتابات السياسية أو الروائية أو أي نوع من أنواع الكتابة، لكن المشكلة هي أنك لا تستطيع تفكيك أرضية القيم إلا عندما تنقل قيماً جديدة. وأنت تحاول إلغاء المشكلة كلياً، بقولك إن قضيتي هي تفكيك القيم. إلا أنه كيف تفكك هذه القيم دون إدخال قيم جديدة، دون إدخال أفكار جديدة؟

عبد الكبير الخطيبي : ليست هناك قيم جديدة مسبقة، وما نسميه «الجديد» هو، في الحقيقة، مسألة جد صعبة، لأننا قد نسمي مسألة ما «جديدة» ثم نعي أن هذا الجديد قديم جداً، ويقع في دائرة أقدم منه. إذن، الجديد هو حركة وتحرك لا نهاية له.

محمود أمين العالم: صحيح تفكيك الميتافيزيقا التجميدية التوحيدية التي تقضي على التطور؛ لكن ألا تحمل فكرة «المغايرة» في داخلها نوعاً آخر من الميتافيزيقا؟ وهو نوع من التجزيء للمجتمع وللعلاقات البشرية، الذي تفتقد معه الدينامية، بين هذه العناصر.

عبد الكبير الخطيبي : لا يستطيع الانسان أو المفكر أو الرجل الذي يحاول التفكير في موضوع ما أن يخرج تماماً من أرضيته، وليس هناك تجاوز شامل. أما الجديد فهو ذلك العنف الذي يحرك ويفكك الأرضية قصد إبداع شيء مغاير.

عبد الحكيم قاسم : يحدثنا الأستاذ الخطيبي عن ثقافة أبيسية. وإذا كانت هذه ثقافة أبوية، أي غير سوية، أي غير إنسانية، فهي معادية للانسان.. وإذا كنا نحن بشراً.. أو كنا ـ على الأقل ـ نحاول ـ في تاريخنا الطويل وفي إطار ثقافتنا ـ أن نكون بشراً، فإننا نكون بالقطع قد اصطدمنا بهذه الثقافة وثرنا عليها وحاولنا أن نبدع شيئاً غيرها.. وإذا كان إبداعنا الآخر سجل وذاع أمره.. وإذا كان سجل ولكن أمره لم يذع لأنه كان ضد ما هو سائد وما كان عليه الملوك، وما كانت عليه القصور.. أو لأنه كان فاقدا لسحر الملوك والقصور.. أو إذا كان لم يسجل ولم يذع أمره وزاحمه هذا الذي حكيت عنه الآن.. فإن هذا لا ينفي وجوده إلا إذا نفينا عن أنفسنا بشريتنا وكدحنا المرير في تاريخنا الطويل لندافع عن كوننا بشراً أسوياء.. أيا كان تصورنا للسواء.. وكدحنا ضد كل ما هو غير طبيعي.. مرة أخرى... أيا كان تصورنا لغير الطبيعي.

لكنك، أستاذ خطيبي، توحّدنا «العرب» مع «الف ليلة.. الاسلام.. القرآن» ثم تقفز خارج جمعنا.. تشير إلينا.. تعايرنا.. تنذرنا.. تأخذنا بجريرة أشياء.. ليست هي كل الأشياء.. هل هي فقط ما يعنيك منا؟.. ولماذا؟

وأنت تتحدث بجسارة عجيبة.. وأنت تستخدم قاموساً تعلم أنه فوق طاقتنا.. هل تريد أن تسمعنا حديثا.. أم أن تخرسنا بحديث.. أهي مرة أخرى ألف ليلة في النقد.. ألف ليلة الذي غطى على النصوص الأخرى..؟

هل هي عبقرية اكتشاف الخطأ والمشوه والناقص «الأبيسي» وتأطيره وتنظيره وإعطائه سلطانا.. ربما لم يكن له في الحقيقة؟

أهو انطلاق من حس بالتميز.. ومطالبة الآخرين بالتميز.. وعدم التسامح معهم إلا بعد الاعتراف.. أي الوقوع في الضعة.. إشباعا لرغبة مقابلة في الاذلال..

لكنك مرة اخرى تفرض علينا هذا الفن «الأبيسي» كما فرض على وجه ثقافتنا في الماضي- تفعل هذا بانكارك رفضنا له في الماضي.. وقدرتنا على إبداع شيء أعلى... آخر.. وأنت بهذا تنكر قدرتنا الآن على أن نخرج من المأزق.. إذا كنت تنكر أننا خرجنا منه أو رغبنا في الخروج منه في الماضي.

لكننا نكتب.. من إحساس بالقرابة.. لتراث ما.. حتى ولو لم نعرفه أو نقرأه.. كان في الماضي وكان على غير الوصف الذي قدمت.. مهمتنا البحث عنه.. أو حتى إعادة تصوره.. ليكون تحررنا تاما وسريعا.

لكن إفهامنا بأننا لم يكن لدينا سوى هذا.. وأنه مفتاح شخصيتنا.. ذلك.. ربما هو نشدان للطرافة.. أي للتفرد.. أي اللفت الحاد حتى الحصول على الصمت.. ثم الكلام بصوت مفرد.. لا مشاركة جماعة يتبائون....

ولقد حصلت على الصمت.. وتكلمت.. وكان تصفيق كبير.. لكن هل صدقت؟ نحن نصفق للذين نخافهم.. وأنت تعلم الفرق بين الخوف.. والحب.. وتلك مسافة أحدس أنها بينك وبين المستمعين الآن..

مناقشة عرض محمود أمين العالم

بطرس حلاق : لقد استفدت كثيراً من عرض صديقي محمود، لكني لم أقتنع لسوء الحظ؛ وذلك لسبب بسيط هو أن حديثنا ليس على المستوى نفسه، على سبيل المثال، أذكر النص الذي أورده الصديق محمود، والذي يتحدث فيه الراوي عن مرور بشرطي ثم الوصول إلى حشد، إن السطحية ليست في السرد، وإنما في الرؤية، حيث لا نجد انفعالاً ولا تفسيراً ولا معطى خارجياً. كما اذكر حديثه عن مستوى الدلالة والرموز. وبدل التعمق أكثر في هذا الموضوع، اقترح- وبما أن لدينا فرصة ذهبية للمناظرة بين ناقدو روائيين- أن يقول الروائيان لنا رأيهما في الموضوع.

غالب هلسا : دهشت، حقيقة، من هذا النقد الذي يفترض وجود فكرة متكاملة عند القاص، لا يفعل القاص سوى البحث عن معادلات لها. كذلك جعل الأحداث

الروائية في الروايتين مجرد دلالات، إذ أعتقد أنها أثرى جداً من مجرد فكرة تلبس أحداثاً؛ ولا يمكن إعادة ذكرها كما هي في الرواية لأجل التوصل إلى دلالاتها الفعلية. بل إن تعامل محمود أمين العالم مع تلك الروايات يجعلنا **نحس** أنها ساذجة ودون مستوى الكتابة خاصة «يحدث في مصر الآن». ولعل ذلك يعود، إلى أن الأستاذ محمود يعامل هذه الروايات بحنان جعلها خالية من العمق. فـ«نجمة أغسطس» مثلاً ليست مجرد رحلة في قطار فسره محمود أمين العالم بالآلة الجديدة، وإنما هي دعوة للقارىء لأجل أن يعيش أفكاره في مكان آخر، هي رحلة الرجل المأزوم الذي يرحل من أجل إعادة التفكير.

كذلك أنت تركز على الطابع السياسي في الروايات، وتهمل الجانب الفني. وأعتقد أن الرواية ينبغي أن تكون رواية أولاً قبل أن تكون سياسية، فالسلطة السياسية هي الدراما الحقيقية في هذا المجتمع العربي.

أحمد المديني: أطرح تساؤلاً هنا هو: إلى أي حد يمكن لحدث سياسي ذي دلالة تاريخية ومتناول ضمن عمل أدبي، بالطريقة التي يتعامل بها يوسف القعيد مثلاً، أن يكون عملاً فنياً؟ أذكر أني قرأت «يحدث في مصر الآن» القراءة الأولى، طرحت بعض التساؤلات، وأدنتها باعتبارها مجرد تغطية أدبية لحدث سياسي. لكن القراءة المتكررة لها جعلتني أتساءل عن الإمكانات التي تتوفر عليها هذه الرواية **بحيث** تحقق، رغم طابعها السياسي، روائيتها الفنية.

ويبدو لي أن يوسف القعيد- الذي لا نعرفه بهذه الرواية وحدها- أراد تقديم تحدٍّ في مرحلة تاريخية معينة، وتوجيه خطاب مباشر في الأدب السياسي إلى مجموعة من المخاطبين (الجماهير)، لدرجة أن الحدث أو الحادثة التي يقدمها في هذا العمل الروائي تكون أقوى وأفجع من أن تظل حبيسة سرد روائي فني يقرأه فقط مائة أو ألف من القراء.

سعيد علوش: الملاحظ أن جل تدخّلات الأستاذ محمود أمين العالم خلال الملتقى كانت تحتكم إلى المنهج، إلى الالحاح على المضمون، لكني لاحظت من خلال عرضه أنه لم يحدد مرتكزات نقده الايديولوجي للتجارب التي عرض لها، وظللنا أمام نوع من التركيز على استعرض للمفاهيم مطبوع بنوع من الانتقائية.

محمد بنيس: أثناء نقاشنا للأخ كليطو طرح أنه لا بد لكل عمل تطبيقي من أرضية نظرية واضحة. وقد وعدنا الأستاذ محمود أمين العالم أنه سيقدم لنا الأرضية النظرية، ولكنه ربما انجذب مع مصر، وتركنا بدون هذه الأرضية. على سبيل المثال، كنت أود تحديداً لمفهوم «رؤية **العالم**» الذي بدا لي غامضاً في العرض، على فرض أنه يمكن أخذ تلك الرؤية بمفهوم لوكاتشت أو غولدمان؛ والبحث عن بعض الثنائيات المشتقة التي لا أدري إلى أي حد يمكن أن **تنتظم** في بنية دالة أوسع، ومن ثم كيف يمكن أن نصل إلى الكشف عن العلاقة بين التاريخ والفن والدلالة في نصوص روائية محددة زمنياً وأسلوبياً ودلالياً، هي تلك التي تناولها العرض.

مصطفى المسناوي: لي ملاحظة بسيطة حول عرض محمود أمين العالم، وهي أنه إذا كنا في عرض كليطو أمام تطرف في استعمال منهج شكلاني، فإننا صرنا هنا، على ما أعتقد، أمام تطرف مقابل، يهمل تماماً خصوصيات العمل الفني المدروس (الرواية)، ويركز فيه فقط على ما هو مضموني، أو بالضبط، على السياسي من هذا المضموني. وحتى حين استعمل مفهوم «رؤية **العالم**» فإنه قصد به «وجهة نظر» الكاتب تجاه وضع يعيشه، الشيء الذي يختلف مع تحديد «**البنيوية** التكوينية» له- وهي مصدر المفهوم- عند غولدمان مثلاً، بأنها تعني موقفا عاما من العالم، أي تصوّراً معيناً للزمان وللمكان والإنسان والتاريخ. .الخ، يكمن خلف البنية الدالة المنتظمة لفكر فئة اجتماعية ما، وتتوحد به هذه الفئة فكرياً، بعد أن أو حين تتوحد اجتماعيا. الشيء الذي جعل العرض يركز من الروايات فقط على ما يظهر منها اعادة انتاج للواقع المصري، والذي دفع بعض المتدخلين إلى القول بأن الروايات الثلاث، لو كانت فعلاً كما وردت في العرض، لكانت هزيلة حقاً.

متدخل: أعتقد أن العرض نوع من الكتابة السياسية ولا يدخل في مجال النقد الأدبي. وثغرة الكتابة السياسية أنها تسقط على الواقع، وعلى الرواية، ما عندها، فتتحول الرواية إلى شيء شبيه بـ«صور روشناخ» (علم النفس) التي يستطيع كل إنسان أن يفسرها حسب رغباته، وحسب ما لديه من اهتمامات وهموم. كذلك أقول: إذا كان هذا هو قصد الروائي، فمن الأفضل أن يكتب مقالاً سياسياً لا رواية.

إن الأساسي في النقد الأدبي ليس هو البحث عما تريد الرواية قوله من أفكار، أو الكشف عن أفكار ودلالات، وإنما هو البحث في بنية الرواية ذاتها، البنية الداخلية، عن الايديولوجية الكامنة خلفها. قد تكون الرواية سياسية، ومحورها الأساسي أفكاراً سياسية تريد قولها: إلا أن مهمة الناقد عندئذ هي أن يبين أن هناك نوعاً جديداً من الرواية، هو الرواية السياسية، ويبين بنية الرواية السياسية، أي ما هو ثابت كقواعد في كل الروايات التي تأخذ السياسة كموضوع أساسي، وما يجعلنا نتحدث عن تلك الروايات مثلما نتحدث عن الرواية البوليسية أو التاريخية أو غيرها.

وعلى كل حال، فإن هذا النوع من النقد يدفعنا إلى أن نسأل الروائيين أنفسهم عما إذا كان هذا النقد صحيحاً أم خاطئاً، وعما إذا كانوا يريدون قول هذا أم لا. حينئذ لا داعي للنقد، وينبغي أن نطلب من الكاتب مباشرة أن يشرح في مقال ملحق بآخر فصل ماذا يريد قوله من الرواية، وما يرمز إليه من خلالها، وستكون الرواية، في هذه الحالة مجرد ألغاز.

صنع الله إبراهيم: الحقيقة أنني مصدوم بدرجة كبيرة لعرض محمود أمين العالم، بسبب أنني كنت متوقعاً لشيء آخر. ومع ذلك ففي رأيي ألا مانع على الاطلاق في أن يقول محمود أمين العالم ما قاله، وليس لي ما أناقشه فيه أو أعلق عليه. أريد فقط الاشارة إلى ذكرى معينة تتعلق بي شخصياً، وتعود الى سنة **١٩٥٣**، حين كان هو في كلية آداب القاهرة، وكنت أنا طالباً بكلية الحقوق. لقد نشر أثناءها في جريدة «المصري» بحثاً خطيراً جداً، يتم الحديث فيه لأول مرة باللغة العربية عن الشكل والمضمون. وهو بحث أثار جدالاً وقال عنه طه حسين: «هذا كلام يوناني لا يفهم»، وأذكر أنني اتصلت به، أنا واثنين من الأصدقاء، أحدهما كاتب موجود في لندن حالياً، وطلبنا منه أن يشرح لنا ما كتبه لأننا لم نفهم، وأخذ يشرح لنا منهج المقالة وأفكارها الأساسية. وأعتقد أن مشكلة روايتي كانت بالأساس هي هذه المشكلة بالذات، مشكلة العلاقة بين الشكل والمضمون.

محمود أمين العالم: أشكر الجميع على هذه الملاحظات. ودون أن أدافع عن نفسي أقول إنني، مع بعض الزملاء، استغرب من بعضها. لا ملاحظات الأستاذ غالب هلسا فقط (الذي تكلم منتقداً رواية القعيد قائلاً إنه لم يقرأها، مع ذلك، قائلاً إنها تحت مستوى الرواية، لمجرد أن لها دلالة سياسية)، بل وملاحظات أخرى أيضاً.

إنني اسعى، من خلال الدلالات والعلاقات الموجودة في الرواية، ومن خلال سياقها داخل النص، إلى استخراج دلالتها، من داخلها ودون الوقوف عند مجرد الدلالة المنبثقة من المعنى السياسي. وقد اكتشفت في بعض التحليلات، ضمن الشكل نفسه والأسلوب السردي نفسه، الدلالة التي يمكن أن استخلصها في أكثر من موضع.

إن الأسلوب السردي المسطح في عمل صنع الله إبراهيم له معنى معين ودلالة معينة، وليس مثلما قال د. بطرس، مع احترامي لوجهة نظره: تعبيراً عن العالم الذي شيَّأته الآلة. إنه ينبع، بالعكس، من هذا الانسان المصاب داخلياً، وبالتالي أفسر ذلك من خلال حركة السرد وحركة البنية الروائية، من أجل خلق عالم يتضمن داخله زمانها الخاص. من خلال هذه الحركة الأسلوبية والتكوينية لشكل الرواية نستخلص الدلالة كما تصلها من الخارج. فنفسر الرواية من خارج سياقها الداخلي، ومن خلال حركتها الشكلية أيضاً.

والحقيقة أنه رغم احترامي للكثير من المناهج الحديثة، فأنا لا أقيد نفسي بها. ومنهجي هو أنني أبدأ بالاحساس العام بالرواية، من خلال البحث عن التركيبة الداخلية لها، وعن عناصرها الداخلية، وعن أسلوب تحققها هي نفسها، من حيث بنيتها الداخلية، وما تتضمنه هذه البنية من دلالة في ذاتها. ومن خلال الدلالة العامة التي استخلصها من رموز الرواية أقوم بتأكيدها وتدعيمها أو نفيها. لذلك استغرب ممن

قال إن هذا مجرد نقد ايديولوجي ؛ إنني لم أبحث عن مجرد دلالات ، ولم أفرض دلالات من الخارج، وإنما استخلصتها من التشكيل الداخلي للرواية، ومن بنيتها الداخلية وأسلوب تحققها.

لعلي وقفت مثلاً، عند بعض الكلمات المفردة لأبحث في دلالتها التي صدعت في أكثر من مجال، مثل كلمة «حنان» التي بدت لي ذات دلالة رمزية تشع في أكثر من مستوى من مستويات الرواية، بل وخارج حدود المستوى المباشر الذي عبّرت عنه الكلمة: وجدتها عند مايكل انجلو، وفي العمل في السد العالي. وهي تبقى كلمة تستمد دلالتها من بنية الرواية نفسها لا من الخارج.

وإذا كانت هناك حرية للفنان في إبداع فنه، فإنني أرى أيضاً أن للناقد حرية في أن يمارس نقداً. وفي حريتي لا أتقيد بالمدارس التي ذكرت في التدخلات، مع احترامي لها واستشهاداتي بها. وإن كان ذلك لا ينفي أنني انطلق من نظرية محددة، لعلي أحس بها من خلال التطبيق أكثر. وأعتقد أنها ليست فرضاً إيديولوجياً من الخارج على العمل. كما أنها ليست في ذات الوقت علماً، لأن النقد الأدبي لا يمكن، في رأيي، أن يكون علماً، بالامكان أن نقيم علماً للأدب، ندرس فيه خصائص النص الأدبي دراسة علمية، وعلماً للنقد الأدبي، ندرس فيه التطبيقات النقدية دراسة علمية، ، إلا أن ممارسة النقد الأدبي لا تستطيع، مع ذلك، أن تصبح علماً، لأنها تظل، ضرورة، ذات طابع إيديولوجي، فنحن حين نبدأ في التطبيق لن نقف عند حدود الأدبية، بل سنتجاوزها إلى التقييم الذي يتضمن موقفاً إيديولوجياً، لا يكون مفروضاً منذ البدء، ولكن يتم استخلاصه من ذلك التطبيق.

أتمنى أن أكون قد اجبت على معظم الملاحظات. التي أشكركم عليها، رغم الخلاف الواضح بيننا فيها.

مناقشة عرض محمد برادة

صنع الله إبراهيم : **قال الأستاذ برادة إنَّ في «نجمة أغسطس» صهراً لروايات متباينة تركيباً ودلالة وتاريخاً، وأراد أن يصل إلى ذلك في اختيار نسق أسلوبي معين. ويتساءل ويقول بأنها ليست تسجيلية ولا واقعية ولا واقعية رمزية ولا موضوعية. . ولا مقتبسة من الرواية الجديدة. . إنما هناك- كما فهمت- مَزْجٌ بينْ هذه التقنيات.**

محمد برادة : **هناك اختيار قَصْدِي في أفق البحث عن شكل متميز.**

صنع الله إبراهيم : **أنا لست معترضا. انا أريد ان اوضح ما كنت اريد الوصول إليه. في الحقيقة هو موضوع تحقيق أقصى وحدة بين الشكل والمضمون للوصول الى الهدف الرئيسي. وفي إطار هذا الهدف من حقي ومن حق أي روائي ان يستخدم أساليب مختلفة ويلجأ الى مدارس مختلفة.**

عندما بدأت كتابة الرواية. . كانت هناك مادة موجودة أمامي. . هذه المادة مؤلفة من عدة أشكال. وقائع معينة في رحلة احداث معينة. وكتاب كان موجوداً معي بالصدفة فيه رد على امور كانت تشغلني. . وكان السد نفسه، وهي النقطة التي لم يتناولها أحد هذا اليوم، مبنياً بطريقة هي نفسها التي بنيت بها الرواية. . السد مكون من ثلاثة أجزاء ومواد متعددة: الصخور، الرمال. . . نوع خشن ونوع خفيف. . وفي لحظة مُعيَّنة عندمَا يكْتمل السد تجمع هذه المواد بشكل عفوي بدون نظام. ولكن هذا كان يبقى عبارة عن طبقات (سدّ ترابي) طبقة من الرمل. . وأخرى للصخور الصغيرة. وطبقة أخرى وهكذا وهذا الركام المتبعثر يتوحد فجأة ويكون جزءاً في منتهى التماسك. ووجَدْتُ ان هذه هي مادتي. وتأثرت بهذه العملية إلى حد كبير ووجدت الشكل الذي كنت أرغب في خلقه. وطبعا كانت عندي رغبة في خلق شكل متميز، ليس انطلاقاً من التعارض ولكن عن ايمان بتحقيق الوحدة بين المادة والشكل، وكان لا بد ان يكون هناك تقسيم معين: قسم أول وثانٍ وثالث. . وفقاً للبناء الهندسي للسد وكل قسم يمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام: لأنّ كل العمليات الهندسية والمعمارية- بالصدفة- تنقسم إلى أربعة أقسام: كان هناك أربع وسائل للمواصلات وأربع آلات رئيسية مستخدمة. وأربع عمليات هندسية تستخدم. . . هناك أربع عمليات في السد. يبدأون بالحفر الأول. العملية الثانية تفجير بالديناميت. العملية الثالثة نقل نتاج هذا الحفر والعملية الرابعة هي عملية مزج كل هذه المكونات مع بعضها. كان هذا هو العمود الفقري للرواية.

أحمد المديني : **إنَّ الحديث عن التجربة التي يقدمها صنع الله إبراهيم، وهذا النوع من النقاش المفتوح حول تجربة انتاج معين، يبدو لي انه يجهض كثيراً من الأشياء فيها يبدو ان المشكل المطروح بخُصوص التجارب الروائية العربية عموما، خاضع لنوع من النقاش المبتسر. وفي رأيي ان المسألة يمكن ان تطرح- وهذا مجرد اقتراح اجازف بتقديمه. على النحو التالي:**

ينبغي أن نتحدث عن تاريخ الصدام، عن صيرورة الصدام، وأفق الصدام. . ثم المنهج، ثم عقدة الغرب. بتحليل أوسع. تاريخ الصدام. الجنس الروائي هو خاضع في بدء التحليل لتاريخ الصدام مع الغرب منذ الدخول فيما يسمى اصطلاحاً بالأزمنة الحديثة. صيرورة هذا الصدام: أي الغرب معنا نحن. نتصور ان صيرورة الصدام تجلت في امكانية ايقاظ وعي كامن. (وإننا اليوم نستخدم أدوات الغرب الذي ندينه بشكل أو بآخر ونتبناه بأشكال مختلفة نتيجة قصورنا. هناك امكانية عربية في التعبير، وبدلاً من أن يلجأ الأستاذ بطرس الحلاق لإقامة نوع من المقابلة بين «التحوّل» بوتور و«نجمة أغسطس» التي يقول عنها صنع الله إبراهيم انه لم يقرأها أبداً. أصلا نفترض ان هذه العقدة تأصلت فينا. أصبحنا لا نستطيع ان نُبدع دون الغرب. في كلمة قلتها من قبل بالنسبة للأدب المغربي: إن عطسة من الطاهر بنجلون أو محمد خير الدين تثير الدهشة لأن الطاهر بنجلون يكتب في «لوموند» وينشر في «ماسبيرو». ولكن مبارك ربيع الذي ينشر في دار الكتاب المغربية لا يمكن ان يثير الدهشة.

أخلص الى القول: ان هناك عقدة ينبغي ان نتجاوزها. صحيح هناك صيرورة وصراع تاريخيان أنجبا أفكاراً وقضايا، لكن هناك هوية تأسست، وينبغي أن تتأسس. الغريب ان هناك حاليا اندهاشاً من أدب امريكا اللاتينية. الغرب يكتشف ادب امريكا اللاتينية، ونحن نكتشف أدب امريكا اللاتينية من خلال الغرب ولكنا لا نجرؤ على اكتشاف أنفسنا.

بطرس الحلاق : **أنا متفق مع الأخ أحمد المديني في موقفه من عقدة الغرب. ولكن لا أظن مطلقا أنني قلت في دراستي ان صنع الله قد نقل عن (بوتور)، قلت ان صنع الله ابراهيم متأثر جداً بتصميم الرواية الجديدة لدى بوتور. وهناك شبه الى حد ما بين سياق الحدث في «التحول» عند بوتور و«نجمة أغسطس».**

وبالنسبة لعلاقتنا مع الغرب، لا أظن كذلك اني قلت ان هذا آت من الاقتباس بشكل بدائي وما حاولت ان أراه هو أنه من خلال تخلخل التركيب يبدو الاقتباس، الاقتباس ليس مرفوضا لأنه اقتباس الاقتباس مرفوض لأنه أدى إلى فشل نسبي في الرواية. وهذا الفشل النسبي في تركيب البنيةالروائية وإحكامهذه البنية التي أريد لها ان تكون محكمة. وأريد لها ان تخلخل وان تفجر من الداخل. وهذا ما وصل إليه محمد برادة، طبعا ان البنية مقصودة، وان هذه الكتابة الانفعالية كذلك مقصودة. وهذا القصد في الكتابة الانفعالية كما أرى هو تفجير هذه الدائرة. وهذا شيء مهم جداً. ولكن الاقتباس آتٍ من الفشل في التفجير أو في التركيب وليس في الاقتباس في حد ذاته.

محمود أمين العالم: قال الأخ برادة في تحليل لرواية «ثرثرة فوق النيل» ان هذه الرواية تعبر عن انعدام الطبقة المتواجدة داخل الرواية. ومن ناحية اخرى وفي حديثه عن البنية الأساسية في الرواية، يعتبر ان العوامة رمز للانطلاق والإباحية. في تقديري أن في الرواية حدثاً بالغ الأهمية وهو قتل إنسان بسيارة. هذه الحادثة هي محور القصة. الا تغيرّ من دلالة العوامة؟ هذا مجرد انطلاق. وبالتالي الا تغير أيضا من التعبير

الأخير، التعبير العام للرواية؟ فتقديري أن العوامة تعبر عن الانعزالية عن المجتمع وبالتالي السلبية تجاه المجتمع. ان السلبية ليست سلبية في الحقيقة. ولكنها شيء مضاد في المجتمع.

محمد بنيس: كان عندي انطباع وأنا اتابع هذا النص ان الأخ برادة تعامل تعاملا خاصاً مع البنيوية التكوينية بمعنى أنه في تحليله للرواية الثانية والثالثة ربما شعرت بحرية اكثر في التعامل مع مفاهيم غولدمان التي رأيتها واضحة اكثر في الرواية الأولى. بمعنى أنني لاحظت ان هناك بدءاً بالبنية الدالة أي الرؤيا للعالم بالنسبة لـ«ثرثرة فوق النيل» ثم الانتقال للبنيات الجزئية التي تكون أصل هذه الرؤيا للعالم أي ان هذا هو المنطلق الأساسي. ولكن في قراءة الرواية الثانية رأيت العملية معكوسة أي انه انتقل من البنيات الدالة الجزئية لرصد الرؤية للعالم في النهاية. ثم في الرواية الثالثة وجدته يتحدث عن مصطلح عناصر مكونة ثم مصطلح البنية التجزيئية. شخصياً ليست لي علاقة كبيرة بالرواية. كهاوٍ فقط، أطرح أسئلة: أظن ان هذه تنويعات إجرائية. إذا كانت كذلك فإلى أي حد كانت الروايات دافعاً لوجود هذه التنويعات الاجرائية؟

ادريس الناقوري: الاتفاق حول المبادىء العامة لا يمنع من مناقشة بعض الخصوصيات. أريد أن أعود إلى العرض، فمن المعلوم ان الرؤية للعالم كما حددها غولدمان محدودة. أريد أن أتساءل أولا: ما هي طبيعة الرؤية للعالم من خلال الروايات الثلاث؟ ثم هل من الممكن ان يعبر كاتب واحد ومن خلال رواية واحدة عن رؤية للعالم تعكس الى حد ما موقف او ايديولوجية الطبقة التي ينتمي اليها الكاتب؟ اذا امكن مثلا ان نعتبر نجيب محفوظ من خلال اعماله الروائية الكاملة يبلور هذه الرؤية للعالم باعتباره ممثلا للبورجوازية الصغيرة في مصر، اعتقد ان هناك صعوبة في تطبيق هذا المنهج على أعمال روائية واحدة. ولكتاب لم تكتمل بعد رؤيتهم للعالم، وبالتالي صعوبة تمثيل طبقة ما.

الميلودي شغموم: أريد ان أصوغ انطباعي في الشكل التالي: أنا لا اعتبر ان الشكل يأتي ليعوض شكلا آخر، ولا يعبر عن مضمون جديد. لأن الشكل والمضمون معا ثمرة الوعي العام الذي يتمتع به الكاتب اي أن الوعي فيه جانبان: جانب جمالي وجانب ايديولوجي، وهذان الجانبان هما دائما في علاقة جدلية، فما هي مُحددات هذه العلاقة الجدلية؟ أعتقد أن المنهج الذي اتبعه غولدمان يقترح وسيلة اختراق لهذه المسألة. باعتبار ان الشكل ما هو إلا الوجه الآخر البارز للوعي. وما لاحظته هو ان النتائج التي وصل إليها الأستاذ برادة لم توضح هذه الرؤية، رؤية للعالم، ولم ترتفع إلى مستوى بلورة هذا الوعي من خلال المحاور الجزئية التي تطرق اليها وعالج من خلالها مسألة الرؤية للعالم. فالمعروف ان غولدمان، عندما يحاول ان يبحث عن رؤية للعالم فهو يصل إلى رؤية متكاملة وهي الرؤية التي تتحكم في الأعمال بشكل واضح. لكن هذا العرض لم يكن مقنعاً، لأنك نسيت أن تكون في الزمن المحيط بالرؤيا للعالم.

محمد برادة: بالإضافة لمنهج غولدمان حاولت ان استعمل مصطلحات واجتهادات وأنا واعٍ بها وتشكل ثغرة يجب التثبت منها من خلال نماذج أخرى. لذلك، في ملاحظة الأخ شغموم ليس هناك صياغة نهائية لهذه الرؤيات. أولا: لأن النماذج ليست لكاتب واحد. ولقد قلتُ في بداية العرض، إنه يمكن ان يكون ذلك ممكنا ومعقولا إذا درست أعمال نجيب محفوظ لأن له استمرارية. أو حنا مينة أو آخرين لهم إنتاج يتيح لي ان استخرج هذه الرؤية؛ ومن ثم قلتُ بأن هذه الرؤية هي رؤية تلتقي بأيديولوجيات متواجدة في المجتمع الذي تحيلنا اليه الرؤية. ولم اكمل الخطوات التي اتبعها غولدمان لأنه يحوضع هذه الدلالة للعالم. أولاً داخل نطاق فني أدبي، ثم داخل اديولوجيات الطبقات، ثم داخل الطبقات وداخل التاريخ والسلسلة لا يمكن أن تقف. وقلت في البداية ايضا ان هذا جزء من مشروع كتاب حول الرواية العربية.

بالنسبة لملاحظات الأستاذ محمود أمين العالم، عن كون النهاية التي تنتهي بها ثرثرة فوق النيل نهاية سالبة ولكن اذا نظرنا اليها من منظور جدلي فهي بداية ايجابية»! اعتقد ان هذا التأويل يحرمنا من مُلزمات النص، والعكس صحيح؛ يمكن ان نقول هذه التفاؤلية قد تكون سلبية لأنني حاولت ان اتقيد بما يُوحي به النص اساسا على اعتبار ان هناك مجتمعاً في الرواية له إحالة على مجتمع في الواقع أو مرجع. ومن ثم أنا أسجل فقط ما لاحظته في هذه الناحية ولم أحاول ان اربطه بدراسة الحقل السياسي الايديولوجي في مصر... الخ.

عن ملاحظة - الأخ بنيس بأن هناك نوعاً من حرية في التصرف. فعلا أنا لم اتقيد بحرفية الأشياء، هناك الاطار ولكن النص يفرض أحياناً نوعاً من الفهم أو من التعامل، هناك الفرضية النظرية التي انطلقت منها وهي، أن تجديدات الكتابة الروائية من حيث الشكل تشكل في الآن نفسه تجديدات للمضمون إذاً يجب البدء بالكشف عن هذه المعمارية البنائية وعن الكتابة كجزء أساسي. بالنسبة لملاحظة الأخ الناقوري، أعتقد أن الكاتب إذا كان له إنتاج كثير يمكن ان يعبر عن رؤية خاصة للعالم. ولكن اذا كان كاتب واحد له وزن وإمكانية فيمكن ان يستوعب رؤية للعالم الخاصة بطبقته، غير ان هذا لا يمنع ان هذه الطبقة يمكن ان تعبر عنها رؤيات أخرى معارضة أو مناقضة؛ والرؤية هي مجموع السلوك والمقاييس والقيم التي تميز أو تناقض بين طبقة وطبقة أو بين فئة وأخرى. وأنا لم أقل انها نفس الرؤية؛ بل قلت بأن هذه النماذج الثلاثة هي متغايرة. مثلاً إذا وضعنا «الزمن الموحش» في الوسط فهي متميزة. (بالمعنى التفضيلي) ولكن مختلفة تماما لأنها تحاول ان تكسر البنية الروائية التقليدية، ان تخرج الواقعية البانورامية دون ان تقدم بناء روائيا بديلا؛ في حين أن نجيب محفوظ داخل البناء الروائي الذي اتبعه يحاول ان يطوره وان يضيف اليه عناصر. بينما صنع الله يحاول ان يبحث عن شكل متميز- بطبيعة الحال هناك عناصر جزئية في روايته الأولى «تلك الرائحة» ولكن هنا يوجد بحث واضح وتوجد امكانية لتنظير هذا الشكل عند صنع الله، أي أن هناك الحرص على الموضوعية والذي سماه هو الوحدة بين الشكل والمضمون. وأنا أرى أن هناك هذا التفرد ولكنه لم يحققه. وهناك عنصر موضوعي هو ذاتية الكاتب التي تجلت من خلال اهتمامه بالكتابة ومن خلال همومه الشخصية ومن خلال أشياء موضوعية تعوقه عن الالتحام الكليّ حتى بينه وبين الذات الخارجية المتمثلة في فئات العمال. أنا لَـمْ أقل إن هناك رؤية واحدة.. اخذت هذه النماذج واعتبرها كنماذج ثلاثة تشكل اختلافا بالنِّسْبة لإنتاج ما قبل الواقعيّة البانورامية او الواقعية بصفة عامة لأن في داخل هذه الواقعية يوجد اجتهاد في الشكل وتغيير في المضمون ولكن لم اقل انها تلتقي في الرؤية مطلقاً.

عن ملاحظة الأخ شغموم: بالنسبة «للزمن الموحش» تحليلي لها يتميز عن التحليلين السابقين لأنه يتضمن نقداً مُدَقّقاً. هو أن «الزمن الموحش» بطبيعة تكوينها وتركيبها الذي هو تركيب ينزع الى تجاوز وتكسير الواقعية، بدلا من أن يصوغ إشكالية داخل الرواية: قوة اجتماعية تواجه أشياء محددة في الفضاء وفي الزمن، وهذه الأشياء قد تكون لها امتدادات خارج الزمن والفضاء، بدلاً من ذلك وقع في شكل تجريدي، مّما جعل محور روايته مشكلة وليس إشكاليـة. مشكلة يمكن ان توجد في أي زمان وفي أي مكان وفي نفس الآن يصبح النص قابلاً لأنْ تُدرج فيه كل المشاكل. عندما تقرأ نص حيدر نجد كل القضايا التي شكلتْ هموماً للحقل الثقافي والاهتمامات الايديولوجية بعد الهزيمة اي اعادة النظر في السياسة والثورة كلها موجودة واحيانا بشكل مقحم بحيث لا تصبح اشكالية لأنها مشخصة في بنْية معينة بقوة بل تصبح مشكلة، والواقع أن تحليلها نقدي. لأن بناءها الروائي لَم يَنْجَحْ في أن يقبض على إشكالية تتيح لنا أن نستخرج من الرواية رؤية واضحة للعالم. وإذا ما كان قصد الكاتب هو التعبير عن فوضى الأشياء وانهيار القيم، فلَعلنا نقول، عندئذ، بأن هذا الشكل في علائقه مع المضمون، قد استطاع أن ينقل إلينا رؤية التداخل، والتشابك، والتناسل والتمزّق.

مناقشة عرض الطاهر بنجلون

عبد الكبير الخطيبي: لي بعض الملاحظات حول عرض الأخ الطاهر، أولاها ملاحظة عامة تدور حول: من أي مكان أو زاوية نظرية نتحدث؟ والثانية ملاحظة حول مسألة

الذاتية؟ فهذه المسألة الأساسية في العالم العربي لكل مشروع تاريخي للتغير في جميع المستويات. نسينا أنها قديمة جداً وذات أرضية فلسفية ميتافيزيقية عميقة، تاريخياً وفلسفياً. لهذا أطرح السؤال: من أي زاوية نتحدث الآن عن الذاتية، والذاتية العربية مثلاً، أو المثقف في العالم الثالث؟

في أواخر القرون الوسطى (التي كانت قرون ازدهار للعالم العربي) كان المفكرون والمثقفون في صراع بين العقلانية وبين علم الكلام والتصوف؛ وهنا قام الغزالي بدوره الخطير جداً، والعظيم جداً في الآن نفسه حيث استعمل التصوف ضد العقلانية، وعلم الكلام ضد التصوف (وهذا معنى القراءة لما نسميه بالانحطاط في العالم العربي). بعد ذلك صارت مسألة المثقفين هي الخروج من مسألة الغزالي. ونحن اليوم، في هذه الأرضية، لا نخرج من الصراع الذي حدده الغزالي بعبقريته (وان كان عدوا من الناحية الفكرية).

في الوقت نفسه، في الغرب، خاصة فرنسا، حصل تطوّر معاكس؛ وذلك لأن ديكارت قام بالمسألة نفسها (مسألة الذاتية والعلاقة بين الذاتية والعلم، بين الذاتية والدين، الذاتية والهوية... الخ). باستعمال «علم اللاهوت». ولهذا استطاع الأوروبي آنذاك أن يتقدم في تاريخ العلم والبحث العلمي، وكان هذا الخروج من الأرضية اللاهوتية خروجاً أساسياً لتطوّر العلم والعقلانية.

لهذا فإن مسألة الذاتية الآن تتم من خلال القول بالرجوع الى أصالة قوية، نسميها أصالة عمياء لأنها تدفع دائماً إلى ما نسميه الأدب الرمزي الذي يظل مشروع تاريخ المجتمعات العربية منذ القديم، رغم التغير الذي حصل على هذه المجتمعات. وهذا الرجوع إلى «الأصالة العمياء» يطرح، في رأيي، تجاوز ميدانها، عن طريق عقلانية جديدة. فما هي المسألة المطروحة الآن على الأدباء والمثقفين في هذا الميدان، ميدان الصراع مع الغزالي فلسفياً، ومع نوع من الأدب لم يشهد قضيته الأدبية والفلسفية، من ناحية النقد خاصة؟

لقد حصل تطوّر مهم في الفكر منذ القرن التاسع عشر على الصعيد الفلسفي، والأدبي، والروائي... الخ. ومع هذا التطور جرى تطوّر مهم للعلوم الإنسانية، مثل الثورة الفكرية التي حصلت، ضمن ميدان علم النفس، في تحديد مفهوم «النفس»؛ والتي يتعلق بها مفهوم الكتابة، لأن الكتابة، في رأيي، هي تحرك في الجسد، سواء أكان واعياً أم غير واعٍ، لأن هناك جدلية أساسية بين الوعي واللاوعي.

لذلك إذا أردنا تركيز النقد الأدبي على نواحٍ جديدة، فلا بد لنا من الدخول في حوار جدي مع الغرب، فنأخذ منه الأشياء والعلوم المتقدمة (بل الغرب وغيره من المجتمعات الأخرى). وفي رأيي أن هناك علوماً ومناهج ومفاهيم أساسية، خاصة في الفلسفة الآن والتحليل النفسي والاجتماعيات. ومن ثم يمكن تحديد الذاتية العربية على أسس أخرى. كمسألة مطروحة على جميع المثقفين الآن.

محمد برادة: لقد فهمت من كلام الخطيبي أنه ينطلق من مصطلح أساسي استعمله الطاهر بأخذه من ماركوز، هو الذاتية، ليطرح مسألة النظرية، وهي أننا عندما نستعمل مصطلحاً أو نتبنى وجهة نظر ما فلا بد أن تكون مندرجة في منظومة نظرية وفي موقف استراتيجي إذا صح التعبير.

خناثة بنونة: بما أن للطاهر بنجلون موقعاً في جريدة فرنسية لها قيمتها على الساحة العالمية، فقد كان أولى به أن يفضي بهموم الانسان العربي المضطهد فكرياً وسياسياً وثقافياً، بدل الحديث عن إنسان العالم الثالث عموماً الذي يجد أصواتاً عديدة تعلن عنه، خلافاً للحصار الأقصى الذي نعاني نحن منه. هذا من جهة. ثم اني فهمت أنه يضع الكتابة في هالة أكبر مما يجب، حيث يعتبر ان التزام الكاتب بان يكون صوت وعين وعقل وحركة الانسان المسحوق في العالم الثالث، والعالم العربي من ضمنه، أمر يكفي بحد ذاته. لكنني شخصياً أرى أن عملية الكتابة تستمد موضوعها ومادتها لا من مجرد الالتزام المعنوي، بل من ممارسة النضال حقيقة، ومستوى وعي الكاتب يفرض عليه أن يكون في المقدمة، أي أن يمارس التغيير أولاً والكتابة ثانياً.

نستطيع الاتفاق نظرياً، وعلى مستوى الفعل، أن لا أحد منا يمارس ذلك، ولكن أملنا أن يحقق الكاتب العربي ذلك في المستقبل.

أحمد فكري: الحقيقة أن الأخ بنجلون ترك السؤال مطروحاً وهو: لمن يكتب الكاتب بالنسبة للدول المتخلفة؟ نعرف أن الدول المتخلفة تعاني من نسبة عالية من الأمية، لكن يبقى ضرورياً، مع ذلك، البحث عن كيفية للتواصل بين هذه الفئة القليلة «جداً» من المثقفين المتواجدة في تلك الدول، وبين القاعدة العريضة «جداً» من الذين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة.

ثم إن الأخ بنجلون أشار إلى قضية الالتزام عند الكاتب، لكن: هل يرى أن بإمكان الكاتب أن يميز بين الالتزام وبين الانتماء؟ هل معنى الالتزام أن نلتزم من فوق، دون التعمق في قضايا المواطنين؟ أن نلتزم كتابة وقولاً فقط؟

ربما كان الالتزام بمفهومه الصحيح، لا ينفصل عن الانتماء، بمعنى معايشة المواطنين والبحث عن همومهم قولاً وفعلا.

بطرس حلاق: أخشى أن يكون الموقف (مثلما تجلى من خلال بعض التدخلات) موقفاً أخلاقياً أكثر مما هو موقف إنساني، وأن نلتقي بهذا الموقف مع فكرة الرسالة التي حدّدها شوقي: «كاد المعلم أن يكون رسولاً»؛ فنطلب من من الرواية أن تكون رسالة ومن المؤلف أن يكون رسولاً.

شخصياً أميل إلى الإنتماء، ليس لأنه لازم كالتزام؛ بمعنى لا أقول يجب أن أفعل كذا أو أن أحيي الجماهير، أو أن أعبر عن الجماهير وأن.. وأن.. لأن الجماهير في الحقيقة، وبالأخص المسحوقة، لا تسمع صوتي، لا تقرأ. إنني أميل إلى قلب الموضوع كلياً، والانطلاق من الشخص، حين يحس ويشعر بأشياء تلتقي مع جماعة، حينذاك يصبح رسولاً، دون أن يكون ذلك في قصده.

محمد برادة: الطاهر بنجلون لا ينكر كل هذه الأشياء التي قيلت، ولكنه يطرح قضية أساسية هي أن الكتابة بطبيعتها، بخصوصيتها، تستلزم أن يكون الكاتب كاتباً، بمعنى له قدرات معينة، له صميمية في هذه الكتابة، ألا يكون مكرراً لدور السياسي أو الإيديولوجي أو المفكر.

مبارك ربيع: الأخ الطاهر من بين الذين يرفضون العيش منفيين في لغة أجنبية، وهو يحاول جاهداً استعادة هويته. هذه ظاهرة ايجابية جداً، خاصة عندما تلتقي في وعي المثقف مع احتضان قضايا أساسية. لكن، من الناحية الشكلية، هل من الضروري أن يصلنا صوت الطاهر في هذا العرض من خلال أصوات أخرى، فيلقي السؤال ويكون الجواب مرة لماركوز ومرة لفوتينتيس؟ بعيداً عن احتضان القضايا المحلية والوطنية أو حتى قضايا العالم الثالث؟

يقول الأخ الطاهر أيضاً: «إن الكاتب يصبح بدون علم منه بمثابة كذا وكذا..»، وهنا أعترف أني أجد مفارقة بالفعل، إذ يعطي اللاشعور أو اللاوعي أكثر من اللازم. وإني أتساءل: من منا يكتب دون علم منه؟ إن الكاتب يتخذ موقفاً بوعي منه وشعور، وإلا كان الكاتب عصابياً في مستشفى للمجانين.

محمود أمين العالم: إن ماركوز يشكل نوعاً من الاتجاه الهيغيلي في الانتقال من المجرد المطلق إلى الذاتية المطلقة. تلك الثنائية الاستيعادية التي تنفي الجدلية تماماً كأساس للتفكير، وتحاول نسف ما فيها بتمحورها حول الإنسان كفرد أو كذات، الانسان الفردي البحت.

إن ماركس في كل كتاباته لا يتكلم عن الانسان كإنسان، بل عن الناس الأفراد الأشخاص، لا رفضاً للتجريد الانساني، وإنما لأنه لا يوجد إنسان كإنسان مجرد، ولكن كبشر وكأفراد. كذلك يأخذ إنجلز، في نقده الاجتماعي ونقده لكثير من الروايات، يأخذ على بعض الكتاب استعمالهم لأنماط اجتماعية لا تبرز الشخص الذاتي الإنساني المرتبط بواقع حي، وذي القسمات الحية الذاتية الشخصية الواضحة غير رافض للعلاقة الجدلية الحقيقية بين الذاتية والموضوعية.

محمد برادة: ماركوز بدوره يستشهد بهذا في كتابه الأخير.

محمود أمين العالم: لكنه لا يلتزم به، ومدرسته تغلب الوعي الذاتي على الجانب الموضوعي. الأمر الذي ينقلنا إلى النقطة الأخرى، المتعلقة بالالتزام.

إن المقصود بالالتزام في الأدب ليس هو أن يكون الأدب نفسه ملتزماً، وهناك كثير من كبار المبدعين غير الملتزمين والذين نجد في كتاباتهم (الأدبية) التزاماً عظيماً، وكتابة تزخر بصدق وبرؤية إنسانية واجتماعية بالغة العمق. لا شك أن على كل فن ان يكون ذاتياً، ولكن من حيث أنه ذاتي (ذاتي إنساني طبعاً)، فهو موضوعي أيضاً؛ وليس الإلتزام قصدية واعية، ليس من الضروري أن نبعث في الأديب قصديته الواعية، قصديته بالمعنى الفينومينولوجي، أي أن يضع الأشياء ويحددها.

قد لا يكون الأديب قاصداً، دارياً أو غير دارٍ، ولكن يتبين في أدبه الذاتي البحت، فعلاً، موضوعية تتكشف منها رؤية للعالم، وخدمة للشعب (لا تعني، بالضرورة، التعليمية). كذلك فإن اللاسياسة في الأدب تتضمن بدورها سياسة، سواء أقصد الكاتب أم لم يقصد.

وهنا دور النقد، دور اكتشاف الدلالة في الأدب؛ وعلى هذا الأساس ليس موقفنا الآن في تقديري أن نقول للأديب ما ينبغي أن نفعل أو لا ينبغي أن نفعل، ولكن نحـــن نحدد شرائط فنية الفن وأدبية الأدب، وهي شرائط تتطور وتنمو في التاريخ؛ إلا أننا نرى من خلال هذه الشرائط أيضاً مقدار فعالية هذا الأدب ومقدار تعبيره عن واقع التجربة ذاتياً، وموضوعياً أيضاً في اللحظة المعبر عنها.

برهان غليون: يمكن أن نطرح الموضوع كما لو كان هناك أديب أو كاتب أو مثقف من جهة، والشعب من الجهة الأخرى، تماماً كما نطرح أي موضوع سياسي، فهناك الحاكم وهناك الشعب. وأتساءل عما إذا كان بإمكان هذا الطرح أن يبين لنا مكانة ووظيفة الكاتب.

صحيح أن الكاتب هو جزء من مجتمع، أي أن المجتمع مكون من قوى اجتماعية مختلفة يدخل ضمنها الكاتب، ويبحث من خلال الوظيفة التي يقوم بها عن مكانة ومركز وسلطة؛ وضمن هذا الصراع يأخذ الكاتب دوره والكتابة وظيفتها، مثلما تأخذ طبقة اجتماعية ما سلطة جديدة.

ضمن هذا الإطار أريد أن أعرض وظيفة ودور الكاتب، لا ضمن إطار يفصل بين الأديب ككل من فوق والشعب من تحت، ويجعلنا نتساءل: هل الأديب يعبّر عن هذا الشعب أم لا؟ إن الكاتب جزء من صراع هذه الفئة الاجتماعية (فئة الأدباء والكتاب)، دون اطار مشروع اجتماعي واسع متعدد القوى، للحيازة على سلطة اجتماعية أساسية، ومنها سلطة الكتاب وسلطة المعرفة.

الطاهر بنجلون: أشكر الأخ عبد الكبير الخطيبي على سؤاله الذي طرحه حول الرواية والمكان اللذين نتحدث منهما، وكذا الأستاذة خناثة التي تكلمت عن غياب الساحة العربية في عرضي. والذي ليس غياباً في الواقع، إذ تتضمن هوامش النص، التي لم أقرأها لضيق الوقت، إشارة إلى «شهادتين»، لمحمود درويش وأدونيس في استجواب غير منشور عن علاقتهما بالالتزام والسياسة. إن هذا العرض فصل من كتاب اشتغل فيهَ منذ سنة تقريباً، للمثقف العربي مكان مهم فيه. أما عن ملاحظة الأستاذة خناثة عن النضال فأقول إن الكتابة لا يمكنها أن تنبعث وتعيش إلا بواسطة النضال، لكن الذي أشرت إليه هو أن النضال لا يؤدي إلى الكتابة بصفة أوتوماتيكية، مثلما يمكن أن نجد كتّاباً مهمين لم يمارسوا النضال؛ أحياناً يلتقي الكاتب والمناضل في شخص واحد، إلا أن ذلك لا يشكل القاعدة.

أما السؤال المتعلق بكيفية التواصل بين الفئة التي تقرأ وتفهم الكتابة، والجمهور العريض البعيد عن عملية التعبير والكتابة، فسؤال مطروح على العالم الثالث ككل، وإذا استشهدت بقول «كارلوس فوينتيس»- وهنا أجيب على ما قاله الأخ ربيع- فلأنني متفق معه، لأن البؤس الذي نعيش فيه (البؤس المادي والمعنوي، والجهل الذي هو أكبر أنواع البؤس)، يجعلنا نكتب، وهنا على الكاتب الذي يعيش في هذا المجتمع البئيس أن يكون أكثر إلحاحاً واستلزاماً، ويكون ما يكتبه في أقصى وأعلى قيمة وأعلى فن.

عندما قلت إن الكاتب تعطي له وظيفة بدون علم منه، فقد قصدت أناساً يجعلون من الكاتب خرافة، خاصة في عالم يحتاج إلى أشياء عديدة، فيطلبون من الكاتب أن يلعب أدواراً متعددة لا علم له بها، ولا استعداد له لأن يواجهها، إلى أن يصير مشتتاً ومبعثراً في المجتمع. إنه يطلب منه أن يصير في ذات الوقت كاتبا ومحاميا وطبيباً ومناضلا يدخل السجن.. الخ

وعن ملاحظة الأستاذ العالم بخصوص ماركوز، هناك نقاش كبير، لكن كتابه الأخير متعارض مع ما كتبه حتى الآن في الفلسفة، لأنه يتعرض إلى علم الجمال، وفيه أشياء تهمنا الآن.

مناقشة عرض بطرس الحلاق

عبد الحكيم قاسم: فهمت من كلامك أن مجموعة السياسيين والمثقفين الذين وضعوا أسس الاتجاه العقلاني في مصر فرضوا اتجاه التعقلن على الجماهير. فهل كان الاتجاه العقلاني معادياً لمصلحة الجماهير؟

محمود أمين العالم: أعتقد أن وراء كشف د. بطرس لما وراء الأدب والنقد من إيديولوجيا موقفاً إيديولوجياً، يرى أن كل ما يتم من عقلنة في العالم العربي ومن تطوير لاتجاه معين في الغرب ليس إلا مجرد استيراد أو مجرد فرض من الخارج.

وفي رأيي أننا لا نستطيع أن نقول إن عصر النهضة كان مجرد جسر انتقل منه الغرب إلى الداخل، وكما لو أن زعماء هذا العصر كانوا مجرد «عملاء حضاريين» على حد تعبير انور عبد الملك. وذلك لأن هذه النظرة أحادية الجانب تنكر الميكانيزم الداخلي لحركة المجتمع وحركة الابداع الأدبي في ذلك الوقت. لا شك أن عصر النهضة كان لقاء بين الميكانيزم الداخلي في المجتمع والميكانيزم المفروض من أوروبا، والذي فرض التشكيل والتبعية لكل الهياكل السياسية والثقافية والاقتصادية في المجتمع العربي، حين تمت الغلبة له، وأخضع معه الفئات الصاعدة، البورجوازية، ، التي نبعت من كبار ملّاك الأراضي، وحاولت أن تشكّل مصالحها مع هذا الوافد الجديد وأن تتخذ لنفسها هامشاً. أذكر بهذه المناسبة الشعار الذي رفعه حزب الأمة، المعبر عن أعيان البلاد، ساعياً إلى تحقيق «سلطة الوسط»، بين السلطة الفعلية (سلطة الغرب) والسلطة الشرعية (الخديوي)، هذه السلطة التي تستعين بالاثنين وتتعاون معهما.

ففي تقديري، إذن، أن الظاهرة التي ظهرت كانت لها مؤثراتها الخارجية دون شك، مع ذلك فقد وجدت إمكانيات أو اسس داخلية سمحت للمتأثر بأن يتأثر بهذا الاثر. فهناك فعلاً في الديناميزم الإجتماعي في ذلك الوقت، وفي كل الميكانيزمات الداخلية، ما يتيح أيضاً هذا التلامح.

في هذا الاطار نشأت العقلنة. لقد بدأت ينابيعها الأولى من خلال الصراع ضد السيطرة التركية، لكن الوافد الرأسمالي الأمبريالي في أواخر القرن التاسع عشر جاء ليحقق السيطرة الكاملة وليجعل هذه العقلنة متبوعة وتابعة للعقلنة الخارجية. بعبارة أخرى، كانت هناك، نتيجة لداخل موضوعي اجتماعي، عقلنة تحاول أن تجعل لنفسها هامشاً عقلانياً يحقق لها مصالحها في اطار العقلنة الاستعمارية المفروضة.

وان «زينب» ابنة ونبتة لهذا الواقع، وليس حسنين هيكل مجرد خادم في الحملة الوافدة من الغرب، ولكنه أيضاً ابن أرض، ابن واقع وابن مصلحة ومرتبط بحزب الأمة، ومجموعة حزب الأمة، وبواقع اجتماعي معين وفئات اجتماعية معينة. لعل بطل زينب يشابه البطل الرومانطيقي الأوروبي، إلا أنه يعبّر أيضاً عن بروز الفردية المصرية في ذلك الوقت، تلك الفردية التي تسعى لأن يكون لها وجود بين السلطة الفعلية والسلطة الشرعية.

والغريب أن هذه الفئة في حزب الأمة (خاصة في بدايتها في حزب الأحرار الدستوريين) كانت تمثل الرجعية آنذاك (كبار ملاك الأراضي المرتبطين بالسراي وبالانجليز)، ومع ذلك فقد كانت أكبر داعٍ للديموقراطية (طه حسن، الشيخ علي عبد الرازق، لطفي السيد). وهذا التناقض الغريب يعبر أيضاً عن هذه الظاهرة، عن هذه الطبقة المرتبطة مع الانجليز والسراي، والساعية، في الوقت نفسه إلى برجزة

وعقلنة للمجتمع، فتدافع، من ثم، عن الديمقراطية.

إن الرومانطيقية التي نجدها في «زينب» هي رومانطيقية هذه الفئة: فبروز هذا الفرد الذي يريد أن يصعد، ومعاني الحب، ومأساوية الحب، وقصة الحب، جزء أيضاً من هذا الميكانيزم الداخلي للمجتمع المصري في تلك الأثناء. وانا لا أنكر التأثرات الخارجية، لكني فقط لا أفسرها بالعامل الخارجي وحده.

برهان غليون: لا أعتقد أن بطرس أراد القول بأن العقلانية فكرمستورد، وأن الرواية، كشكل تعبيري، مستورد، ويجب رفضهما.. الخ، كما أوحي. وإنما أعتقد ان وراء الخلاف الذي ظهر يكمن خلف حول مفهوم التطوّر التاريخي لحقبة طويلة من الزمن بالنسبة للعالم العربي. وإذا ظللنا تحت مفاهيم من نوع «تأثير متبادل له طابع إيجابي وطابع سلبي» فسيصير بإمكاننا أن نخفي جوهر هذا التغيير الذي حدث. كذلك إذا طرحنا الموضوع في إطار الغرب والشرق، وصراع الغرب والشرق، فسنخفي جوهره الذي هو الصراع في الداخل، وسيظهر التاريخ كما لو كان تطوّراً لحقب من الوعي: الديني، فالعقلاني، فالعقلانية الجديدة التي دخلت إلى العالم العربي في عصر النهضة.

لكن لو نظرنا الى الموضوع من زاوية أخرى، زاوية التطوّر الاجتماعي والصراع الداخلي، لوجدنا أن الطبقات السائدة هي نفسها التي تبنت المفاهيم الايديولوجية الغربية الليبرالية والفردية، والماركسية فيما بعد ولكي تحتفظ أيضاً بالسلطة تبنت هذه العقلانية، التي ليست محايدة ولا مطلقة؟ وإنما تفهم من خلال الوظيفة التي تلعبها في إطار الصراع الاجتماعي. وفي هذا الاطار نتساءل: لماذا نجد أن الطبقات العليا هي التي تبنت العقلانية أو المفاهيم الغربية؟ هل ان تبني هذه الطبقات لهذه المفاهيم لن يغير من هذه العقلية ومن وظيفتها؟..

أعتقد أن العقلانية عندما أصبحت إيديولوجية الطبقة الجديدة، واستطاعت أن تدعم هذه الطبقة، فقدت الكثير من معنى الحرية الذي كانت تتضمنه، وأصبحت إيديولوجية للسلطة وإيديولوجية للطبقة. ويمكن أن أقول أن السبب الذي أدى إلى فشلها أيضاً، والذي دعا إلى هذا الإحياء أو هذا الميلاد الجديد للفكر الاسلامي والايديولوجيا الاسلامية، كرموز قديمة مستعادة، هو محاولة شعوب مشردة ومنبوذة أن تتفهم وضعها، وأن تستوعب وضعاً لم يعد من الممكن استيعابه ضمن إطار الايديولوجيا التي قدمنا لها، لأن هذه الايديولوجية حددت من الداخل. وأعتقد أن ما أراد بطرس قوله هو هذا. كيف أن العقلانية الغربية عندما أصبحت إيديولوجية سلطة، وسلطة ليست دائماً بورجوازية، بل سلطة طفيليين في أغلب الأحوال، وتحوّلت إلى إيديولوجيا قمعية، فقدت حيويتها.

بطرس الحلاق: قيل ان في قولي بعضاً من الإثارة. هذا صحيح. كما أنني لم اتكلم مرة واحدة عن الرجعية أو التقدمية. لا أحب هاتين الكلمتين لأسباب كثيرة، منها أنها ملتبسة وتستعملها أنظمة كثيرة بمعانٍ كثيرة.

ما أردت التأكيد عليه من خلال نقد زينب، أو نقد الموضوع، لأن هذا النقاش الذي يجري بيننا حالياً حول العقلانية والعرب والغرب.. إلخ كان يجري في العشرينات، أو في مطلع القرن، عند كتابة «زينب» وعند كتابة الرواية الأولى. لذلك لن نستطيع أن نحكم من خلال نظراتنا حالياً إلى العقلنة والعلاقة بين الغرب والشرق، على هذا الموقف النقدي والموقف الروائي.

إنني لست ضد العقلانية، ولست مع مقاطعة الغرب، وأظن أنني أقتبس كثيراً من أدوات نقدي من الغرب، ولكن ما أردت أن ابرهن عليه هو أن هذا الأدب، نقداً وتأليفاً، يلتقي مع السياسة، صلب السياسة، ويصير أحياناً مرادفاً لها، ويجتمعان معاً أحياناً في الشخص نفسه والجماعة نفسها. وهذه العقلنة تأتي فرضاً من هذه الطبقة التي تمارس السلطة والرواية والأدب.

قد تأتي العقلنة عن طريق آخر، وأظنها تأتي من طريق آخر، هو الطريق الصاعدة من الشعب إلى الأعلى. ولكن حسب زينب أقول، وحسب نقد زينب، أنها لم تتبع هذه الطريق، وانما اتبعت الطريق العكسية.

مناقشة عرض غالب هلسا

محمد برادة: أود أن أطرح ثلاث ملاحظات حول العرض: ذلك أن عرض غالب هلسا، رغم فوضويته المنهجية، يثير قضايا على جانب كبير من الأهمية. وأولى الملاحظات هي: هل من المبرر دائماً للمبدعين (والروائيين) أن يقولوا إن ما ندلي به لا يعد وأن يكون مجرد انطباعات لأننا لسنا نقاداً؟ أظن أن هذا نوع «من التحايل بحثاً عن نوع من البراءة، إذ لم يعد معقولاً من كاتب روائي أن يتجاهل ما تفرزه الدراسات النقدية، وخاصة منها المعتمدة على تحليل الخطاب الشاعري، سواء في الرواية أو الشعر أو القصة، حيث أن مجموعة الانطباعات أو المشاعر الأولية التي يستخلصها هؤلاء من تجاربهم يستطيع الباحثون - أو استطاعوا فعلاً - تصنيفها وتحديدها بمصطلحات واضحة تصبح مصطلحات مشتركة. إن المبدع مطالب أيضاً بحد أدنى من التصوّر النظري ومن التمثل لما يجري في عصره، وعلى هذا الأساس أرى أن المقدمة الطويلة في مداخلة الأخ هلسا لا تمت بصلة إلى الموضوع، وأنها زائدة.

أما الملاحظة الثانية فتتركز على القسم الخاص بمحاولته تقسيم الأمكنة إلى مكان مجازي وآخر هندسي ومكان يمثل أو يعكس التجربة المعاشة ثم المكان المعادي. إذ أعتقد أن هذه التقسيمات موجودة في مصطلحات، هي ما يسمى، مثلاً، بـ «خارج النص» والمرجع، مثلاً حين قولنا: «في ساحة كلية الآداب وقف محمد يخاطب عائشة» هذا «خارج النص» يحيلنا اليه الكاتب، ويمكن التأكد منه لأنه موجود، إلا أننا ندرك في الوقت نفسه ومن خلال الحديث، أن خارج النص هذا الذي يحيلنا النص إليه يجري داخل مرجع واقع هو خاص في زمن معين. بذلك لا يمكن تقسيم الأمكنة أو الفضاءات في هذه الحال إلى مجازية وغير مجازية، لانها كلها مجازية، أي لا تساوي الواقع، والمكان داخل أي نص أدبي يصبح في النهاية نوعاً من السعة في المجازية. كما لا يمكن أن نقول: مكان هندسي أو مكان معاش، لأن جميع الأمكنة لها أبعاد هندسية قد يصفها الكاتب وقد لا يصفها وقد يستبطنها من خلال إحساساته الداخلية. والمكان المعادي يظل بدوره فضاء، وهذا الفضاء إما أنه بالامكان التأكيد من وجوده، وإرجاعه بالتالي إلى مرجع معين، وإما هو فضاءات متخيلة تماماً مثل فضاءات كافكا بالخصوص التي لا يمكن أن تعود بها إلى خارج النص أو إلى مرجع.

إن هذه التصنيفات لا داعي لها لأنها تساعدنا على إدراك الأشياء، بل هي في الحقيقة تعوِّم إدراكنا لأهمية الفضاء، وذلك لأن الأخ هلسا طرح مسألة المكان أو الفضاء بمعزل عن الأزمنة، وهو شيء لا يمكن تصوّره لا ذهنياً ولا روائياً؛ فالعلاقة بين الزمان والمكان علاقة أساسية لأنها تشخص جدلية الواقع في الحياة وتشخص جدلية الواقع الروائي في حد ذاته، مما ينتج عنه، بالتالي، أن كل الأمكنة ليس لها نفس الزمان؛ وأذكر هنا على سبيل، المثال تجربتي مارسيل بروست ولورانس داريل: (بحثاً عن الزمن الضائع ورباعية الاسكندرية) فرغم أن الأول يشيد أمكنة أو فضاءً معيناً تجري فيه حوادث طفولته فإن الزمان السائد في روايته زمان مستبطن يحاول استرجاعه من خلال ديمومة خاصة تترسب في نفسه عبر ذكريات وتفاصيل دقيقة ماضية في حياته... الخ، لان هدفه الأساسي هو استعادة الزمن، البحث عن زمان يعتبره ضائعاً، في حين أن الثاني (لورانس داريل) يحاول التدليل على أن الأماكن والفضاءات لا تعني مطلقاً تساوي فاعلية الزمن فيها، أي أن بالامكان أن تتفاوت الأزمنة ضمن نفس الفضاءات (مطبقاً النظرية النسبية لأينشتاين): في الجزئين الاول والثاني تسرد نفس الأحداث من منظورين مختلفين، وفي الجزء الثالث سرد لشخصية موضوعية محايدة، وفي الجزء الرابع محاولة لربط هذه الأجزاء الثلاثة من خلال تحديد زمني، بهدف الوصول إلى غاية محررة من هذه الذكريات والرواسب.

لذلك أنا أتساءل: إلى أي حد يمكن أن نعتبر أن الفضاءات يمكن تسميتها مجازية؛ أو هندسية أو معاشة أو معادية، فهذه الأوصاف بإمكانها أن توحّد كلها في زمن واحد وفي فضاء روائي واحد، حسب اللحظات وحسب تأثير الزمن وعلاقة الشخصيات... الخ وإننا نجد عند نجيب محفوظ نفسه الذي اعتمد عليه هلسا في تقسيمه: المكان المعاش والمكان الهندسي والمكان المجازي في نفس الآن وذلك في مثال العوامة.

والملاحظة الثالثة والأخيرة هي أن مصطلحات الأخ هلسا ، رغم انطلاقها ، على حد تعبيره، من انطباعات ، فهي تتوفر على مجهود أكاديمي غير مصرح به، والدليل على ذلك هو استعانته بباشلار .

مبارك ربيع : موضوع المكان ، في الواقع ، هام جداً ويثير كثيراً من التساؤلات . لقد قال الأستاذ غالب إن المكان نادر في الرواية العربية ، إلا أنني لا أعتبر لحد الآن ، وحسب مطالعاتي في الرواية العربية ، أن هناك رواية لامكانية : كأني بك تريد أن تقول إن المكان في الرواية العربية لم يؤدِّ دوره، ولذلك يجب البحث عن وظيفة المكان.

إن لكل مكان وظيفة معينة يؤديها . واعتقد أننا نشعر بالانفصال بين المكان الهندسي والمكان المعاش حين يفشل الكاتب في توظيف المكان.

صنع الله ابراهيم : خطر ببالي الآن أن من أهم نماذج الرواية العربية المرتبطة بهذا الموضوع بالذات أعمال الأستاذ عبد الرحمن منيف، لأن كل عمل من أعماله يدور في مكان خاص مختلف عن المكان الثاني. ورواية « سباق المسافات الطويلة » مثلاً ، رغم عدم تحديد زمنها (إذ يمكن أن تجري سنة ٥٠ أو سنة ٧٥) فإن المكان هو الأساس ، وهو لم يقله بالتحديد إلا أننا نفهمه.

محمد برادة: عفواً . . في « سباق المسافات الطويلة » الزمان أساسي، بمعنى أن هناك فترة استمرار للاستعمار في الشرق بعد الاستعمار الفعلي :الاستعمار الجديد. الزمان واضح وإن لم يحدد بالصباح والمساء ؛ فالزمان هنا هو مرحلة تجاوز الاستعمار الجديد وإظهار استمرار هذا الاستعمار الجديد من خلال عملاء داخل المدينة وطبقة معينة.

عبد الحكيم قاسم: أنا أتصوّر أن العمل الفني موضوع إنساني يشكل المكان بعداً فيه. والمثال الذي أعطاه الأستاذ برادة عن «المرجع» غير صحيح، ففاس التي ذكرها لا يمكن التحقق منها اطلاقاً إلا عن طريق هذا الطالب. فاس التي في الخارج ليس لها أية علاقة بهذه الفاس. ولو حاولت الرجوع إليها لما وجدتها. وفي رواية صنع الله ابراهيم، «نجمة أغسطس»: كم كان المكان، الذي هو السد العالي، موجوداً خارج الرواية؟ إنه موجود فعلاً في عالمنا العربي وفي التجربة المصرية وراسخ جداً، إلا أنه ليس اطلاقاً مرجعاً خارج الرواية، وإنما هو جزء وبعد من صنع الله الذي يحاول التعامل مع التجربة المصرية مصطدماً مع تصوّره النظري. وحين جرت محاولة لتصوير حكاية «روميو وجولييت» في نفس القرية التي وقعت فيها فعلاً بإيطاليا كانت فاشلة، لسبب واحد، هو أن مكان «روميو وجولييت» هو في داخلها وليس خارجها.

محمود اسماعيل: أنطلق من ملاحظتين أثارهما محمد برادة، أولاهما تتعلق بخطورة التصدي لقضية مهمة بمجرد التأملات أو الانطباعات، وتتعلق الثانية بفكرة ربط المكان بالزمان. لأن بعد الزمن هو البعد الأساسي، بحيث يصبح المكان تابعا له بالضرورة.

ولو طبقنا هذا الكلام على ما قاله الاستاذ غالب فسنلاحظ أن التركيز على الاطلال والدمن ومنابع الماء أو الارض أو المطر في الشعر الجاهلي يرتبط كله بنمط الانتاج البطريركي، كما نلاحظ أن اتساع المكان في «ألف ليلة وليلة» (الرحالة الذين يرتادون كل العالم) المصحوب باتساع في الزمان، يرتبط بسيادة وبإرهاصات بورجوازية. كذلك نلاحظ أن الزمان والمكان عند طه حسين في أيام الاقطاعية لا يتعدى الترعة التي هي نهاية العالم.

وباختصار ان المكان لا قيمة له في حد ذاته ما لم يرتبط بالزمان، ولا بد لمعرفة هل الزمان مكثف ام لا قيمة له من ربطه بالواقع ،وهذا هو حجر الزاوية اذا كنا نطمح الى الانطلاق من فهم الرواية العربية عموما لأجل معرفة الواقع.

بطرس الحلاق: أخشى أن يكون هناك مرج حول التركيز على المؤلف والتركيز على الرواية، أي أن ما قاله غالب هلسا عن المكان طريف وجميل وأفصح، على كل حال، عن مصدره، وهو غاستون باشلاد، ان غاستون باشلار في دراسته للمكان كان يؤكد اكثر ما يكون على المؤلف، وهذا المكان غير خاص بالرواية ولذلك نرى أن الأمثلة التي أعطاها لا تخص الرواية فقط، ونستطيع تطبيقها على الشعر وعلى التمثيل. . . الخ، بينما المكان الروائي مكان آخر، مرتبط بالزمان، وهو داخل بنية خاصة.

اذا أخذنا، مثلا، الأمثلة التي يذكرها غالب ربما نرى ان تسلسل هذه الامكنة من المجال الهندسي الى التجربة الخاصة الى المعادي، يوازي تسلسل الرؤية العربية منذ نشأتها حتى الآن نوعا ما. الشي الذي يؤكد على ان هذه النظرة لا تنظر الى الرواية بوصفها رواية، وانما الى مؤلف الرواية أكثر من الرواية.

محمد برادة: لي توضيح للأخ عبد الحكيم قاسم، اتفق معه عند ما قلت انه لا يمكن فصل مجموع العناصر التركيبية عن بعضها لكننا نحاول هنا انجاز فصل منهجي، فنتحدث عن المكان والزمان باعتبارهما عاملين يستعملان ويؤديان وظيفة أساسية في التركيب الفني للرواية. كما أن ما قاله ينطوي على تناقض منهجي، هو غير موافق عليه في موقفه الفكري الايديولوجي. فعندما يقول ان هذه الرؤية ليس لها أية علاقة مطلقا بالواقع، وأن هذا الواقع لا يحيلنا الى شيء، فكأنه يقر بموقف البنيويين الذين يعتبرون الشيء موجودا والرؤية موجودة لوجود بنيات لغوية وتركيبية. . . الخ

ان السؤال الأساسي دائما هو «ما هو الجسر الرابط بين النص- وهو مستقل لا يوازي ولا يعادل الواقع المعيش- وبين ذلك الواقع. وعندما اقول ان «طالبا وطالبة يتحادثان في فناء كلية الآداب بفاس» هو «خارج نص» لا يعني قولي أنه هو نفسه إلا انني في قراءتي للنص الروائي افهم خارج النص هذا، وأفهمه في مرجع معين، فخارج النص هو الذي يشكل المادة التركيبية (المناخ، الفضاء، المكان. .)، ولكن المرجع الذي هو فاس- المغرب في الستينات (أو في السبعينات) هو الذي يشكل الخطاب الايديولوجي المرافق لخارج النص هذا.

فاذا اكتفيت بأن ما قرأته في رواية ينتهي بعد أن انتهي منها، فليست هناك علاقة بين هذا النص- الروائي وبين الواقع، واذا اعتبرت ان هذه الرواية مستقلة في تخيلها. . الخ، مع وجود احالات الى خارج نص والى مرجع هو الاطار الفكري والايديولوجي بتعبيرنا الحديث، فعندئذ يصح لي أن أعتبر الى أي حد استطاع الجزء الذي اقتطع من واقع ومن مرجع معين ان يعكس أو أن يناقض أو أن يعبر جزئيا عن هذا الواقع.

العياش أبو الشتا: لي ملاحظة حول تركيب هذا الموضوع: اذ نلاحظ ان النهاية التي وصل اليها غالب هلسا هي ان الرواية العربية تفتقد المكان الأموي الذي حدده في بداية العرض. لكن هذا المفهوم الذي حدده للمكان (المكان الأموي لأنه يحيل الى ذكريات الأمهات) وكذا ربط هذا المفهوم بنمط الانتاج، على اعتبار انه جنة وفردوس اعتقد انه مؤسس على منطلقات خاطئة ،لأننا حين نعود الى مجتمع الجزيرة العربية قبل نشأة المجتمع الأبوي في العصر العباسي سنجد أن هذا النوع من المجتمع الأموي لم يكن معروفا في هذه المرحلة، كذا مفهوم نمط الانتاج الآسيوي الذي استخلص منه مفهوم العودة الى الفراديس وأحضان الامهات لم يعرف في الجزيرة العربية لان الشروط الموضوعية التي عاشها الأنسان العربي لم تسمع بظهور هذا المفهوم.

غالب هلسا: ان ما أعنيه بالمكان هنا هو المكان البسيط ذو الأبعاد الثلاثة، وقد اضطررت، لأسباب منهجية الى عزله عن الزمان وعن الحركة، رغم استحالة العزل فعليا. وهذا من شأنه أن يؤدي الى مفارقة، اذ في حين اننا ننطلق من فكر يؤمن بأن الزمان والمكان والحركة تشكل وحدة لا تنفصل أراني هنا أعود الى فكر علماء الطبيعة في القرنين الثامن والتاسع عشر، الذي كان يعتبر المكان والزمان منفصلين وان لكل منهج استقلاله، ولكنني، كما قلت، افعل ذلك لدواع منهجية لا علاقة لها بالرؤيا.

أما ما قاله الدكتور برادة فيما يخص الانطباعات فأرد عليه بقولي ان هذه مقدمة لدراسة منهجية وعلمية، وانها افكار نشأت في ذهني نتيجة للقراءة وأحب ان اطرحها عليكم لانها تتصل اتصالا صميميا بالرؤية نفسها، فنتناقش حولها حتى تكون خطوة

لدراسة منهجية وليس أداة للتهرب.

واني اعتقد ان المكان المجازي، مثلا، هو نوع رؤية الأحداث التي تقوم على المصادفة، وهو مكان غير موجود ولا هو مفترض ان يلعب دورا، انه مكان غير جدلي. أتكلم عن هذا في داخل الرواية كما أحسست بهذه الأماكن بالنسبة للمكان الهندسي أيضا قلت أنه كل مكان معاش. وكي أقول ان هذه التجربة معاشة في العمل الفني فيجب ان يعيشها القاريء.

مناقشة برهان غليون

محمود أمين العالم: أعتبر أن البحث على درجة كبيرة من التجريد الهيغيلي في منهج تفكيره، وفي استخلاصاته، بل وفي أدواته ومصطلحاته؛ إلى حد أن الواقع العياني المشخص، سواء للواقع او لواضع الرواية، يبدو متعالياً جداً ـ من خلاله ـ عن حركة الواقع وحركة الرواية. بحيث أنه يعتبر الدور الكبير في عناصر ومقومات الواقع العربي اليوم عائداً للدولة ـ حسب ما فهمت، وقد أكون مخطئاً ـ وهو مفهوم هيغيلي في حقيقة الميكانيزم الاجتماعي. كذلك يظل الحديث عن الذاتية والهوية ذا طابع تجريدي، لا يحدد الدينامية الداخلية والميكانيزم الداخلي لها تحديدات اجتماعية مخصصة.

والحديث أيضاً عن التاريخ واللاتاريخيّة وفقدان التاريخ؛ ما معنى فقدان التاريخ؟ ما هي مشخصات الواقع العربي؟ ما هي مشخصات الرواية العربية وعلاقتها بهذا الواقع التاريخي؟ هذه كلها أشياء ظلت امامي معممة ومجردة وغير خاضعة للتخصيص والتحديد، على الأقل أمام محاولتي للفهم.

برهان غليون: لم يكن المقصود، في الحقيقة، إجراء دراسة مشخصة للرواية العربية، ولا للواقع العربي، لأن هذا من قبيل المستحيل في ظرف عشرين دقيقة؛ وحتى في ظرف ساعة أو ساعتين. وإن ما أردت الاشارة اليه هو جوهر هذا الواقع العربي، أي الواقع كثمرة تطوّر تاريخي لحقبة من الحقب، وحاولت قول إن السمة الأساسية لهذا التطور التاريخي للمجتمع العربي هي شعور معظم المسئولين أو المثقفين أنهم يعيشون قطيعة تاريخية مع الماضي، وأنهم يكتشفون أن التاريخ قد بدأ مرحلة جديدة خارجة عن إطار تاريخ المجتمع العربي ككل؛ فيحاولون اللقاء مع المعاني والأفكار والقيم الجديدة للتاريخ الحديث، بطريقة من الطرق.

وأعتقد ان الرواية الحديثة ظهرت بالارتباط مع هذا التاريخ الجديد في الغرب، مع ظهور البورجوازية والمجتمع الحديث، وهي تعبر فعلاً عن الايديولوجية الفردية والليبرالية بشكل من الأشكال. تلك الايديولوجية التي تعطي للفرد وحريته وحياته معنى جديداً لم يكن موجوداً في الثقافات والحضارات السابقة، وتجعل من الفرد أساساً لحضارة جديدة ولمجتمع جديد ومحوراً لقيم جديدة.

هذا التاريخ ليس هو خط التطوّر العام في المجتمع العربي، وإنما خط التطور العام في المجتمع العربي معكوس تقريباً، إنه هو اقتلاع الفرد من تاريخ قديم ومحاولة إدخاله في تاريخ جديد هو، في النهاية، تاريخ الفردية الغربية. وقد حاولت في بحثي أن أطرح سؤالاً على الروايتين أكثر مما أجيب عليه ـ لأنني لست روائياً ـ وهو: ما هي مصادر الإلهام الروائية بالنسبة لكاتب عربي؟

وقد اعتقدت أن الكاتب العربي يأخذ شكلاً فنياً ولد ونشأ في إطار تاريخي آخر، ويحاول أن يستفيد منه ضمن إطار تطوّر ثقافي مختلف نسبياً، وأن يجعله حاملاً لرسالة فكرية، وعاملاً ضمن حركة نضال إجتماعي، وأحياناً سياسي. هكذا أخذت الرواية مكانة جديدة، وفقدت أيضاً نبع الالهام السابق، وصار معظم كتاب الرواية من المفكرين الذين يسعون الى التعبير ـ من خلال الرواية ـ عن أفكار سياسية أكثر مما يريدون أن يعكسوا حياة إجتماعية واقعية وحقيقية.

طنكول عبد الرحمان: أتفق مع الاستاذ برهان حين يقول بضرورة اتباع التحليل الواقعي والاعتماد على المعطيات الاقتصادية والاجتماعية. لكني أختلف معه في منطلقاته النظرية والمنهجية، فأنا أرى في منهجه فصلاً تعسفياً بين الواقع والرواية، إذ ينطلق بنظرة موازية: يحلل الواقع وفي الوقت نفسه يريد أن يحلل الرواية. كذلك أرى أنه يسقط في «نظرية الانعكاس» المبسطة والساذجة، إذ يعتبر الأدب مرآة للواقع، وعكساً له، في حين أن بإمكان الأدب أن يسبق مصدره وأن يتنبأ بالمستقبل.

برهان غليون: لم اقل ان الرواية هي مجرد انعكاس لواقع اقتصادي أو اجتماعي... الخ. صحيح أني فصلت بين الواقع والرواية، وذلك لأنهما متمايزان، لأجل فهمهما ينبغي الفصل بينهما؛ بل إن ما حاولت أن أبينه هو بالضبط أن العالم الرمزي، أو ما سميته بالرأسمال الرمزي العربي، ليس انعكاساً مباشراً لواقع اقتصادي متخلف، وإنما له حياته الأخرى التي تبدأ حين يأخذ الكاتب العربي شكلاً فنياً روائياً أو عالماً رمزياً آخر يحاول إعطاءه معانٍ جديدة خصوصية.

مبارك ربيع: فهمت من البحث أنه يتحدث عن التاريخ العربي باعتباره تاريخاً للدولة، لكننا نعرف أن ليس كل ذلك التاريخ تاريخاً للدولة، وبالتالي ألا يمكن القول إن الرواية ليست مجرد تاريخ رمزي، وإنما بإمكانها أن تكون بديلاً للتاريخ الرسمي (على أساس أن لها إمكانية التحليل العلمي والاجتماعي والسيكولوجي ....)، فتكون، من ثم، هي التاريخ الحقيقي؟ ربما كان ذلك يمثل مشروعاً جديداً لكتابة التاريخ على طريقة الرواية، من جهة، ولجعل الرواية تحتل مكانها كأداة فاعلة في تطوير المجتمع وتوعيته من جهة ثانية.

ها أن تكون بديلاً للتاريخ الرسمي (على أساس أن لها إمكانية التحليل العلمي والاجتماعي والسيكولوجي ....)، فتكون، من ثم، هي التاريخ الحقيقي؟ ربما كان ذلك يمثل مشروعاً جديداً لكتابة التاريخ على طريقة الرواية، من جهة، ولجعل الرواية تحتل مكانها كأداة فاعلة في تطوير المجتمع وتوعيته من جهة ثانية.

برهان غليون: لم اقل إن التاريخ العربي هو تاريخ دولة، وإنما قلت إن الصراع مع الخارج، منذ بداية الصراع مع الغرب، صار يعطي الدولة الدور الأساسي، مبعداً المجتمع عن مجريات التاريخ، وصارت الدولة مركز النشاط والاهتمام والحركة والقرارات.

لذلك أعتقد أن الرواية لا تستطيع أن تكون تاريخاً، ولكنها تساهم في تطوير وعي تاريخي محدد لقد صارت الرواية شكلاً فنياً يستخدمه الروائي ويستخدمه المفكر السياسي لنقل رسالة فكرية إلى الآخرين: وليست تاريخية الرواية والعلاقات التي تقام فيها هي مقصود الكاتب، وانما هو الرسالة التي يريد تقديمها للآخرين، مما غيّر وظيفة الرواية نفسها عما كانت عليه في المجتمع الغربي.

محمد برادة: ليست المسألة هي هل هذا الشكل عربي أم غير عربي؟، وإنما هي فعالية هذا الشكل في إبراز هذا الواقع وإلقاء أضواء معينة عليه. إذا حرصنا على أصالة الشكل، فإن هذه الأصالة لن تتم إلا بالرجوع إلى أشكال قديمة. الشيء الذي يتعارض مع المعطيات المادية التي كانت وراء نشوء الرواية في القرن الثامن عشر بأوروبا، تلك المعطيات التي تلتقي مع تصور إبستيمولوجي للزمن وللفضاء ولإدراك العلاقة مع العالم الخارجي، والتي انتقلت إلينا عبر المثاقفة وعبر عناصر مادية موجودة في تحوّل المجتمع.

إذن، فانتقاء الرواية العربية من زاوية كونها أخذت أشكالاً أوروبية، أمر لا معنى له، ما دام ذلك ضرورياً في هذه الفترة المتميزة بالتفاوت التاريخي وتفاوت النمو.

برهان غليون: ليست ثمة اختلاف بيننا على ما أعتقد، فأنا لم اقل إنه ينبغي رفض الرواية كشكل تعبيري لانها غربية، ولأنه لا يمكن أن تكون هناك رواية في العالم العربي إلا غربية؛ وإنما قلت العكس تماماً: قلت إن هذا الشكل التعبيري عندما يدخل في إطار ثقافة مختلفة، وذات اشكاليات مختلفة، ومقام الفردوالجماعة فيها مختلف، فإن لا بد له من التطوّر وأخذ أشكال جديدة تغيرّ من شكله ومن مضمونه أيضاً، أي من الوظيفة التي يلعبها تجاه الواقع الاجتماعي.

عبد الحكيم قاسم: يقول برهان غليون: «إن ما فقده العالم العربي منذ القرن التاسع عشر، ليس قوته العسكرية ولا الاقتصادية ولا الثقافية؛ وهو يبدو من نواحي كثيرة أقوى وأغنى مما كان عليه في الماضي. لكن ما فقده هو منظوره التاريخي، وعيه لدوره ولمكانته، وإدراكه لتكامله الذاتي، وصيرورته، أي رشده» وأنا اختلف مع هذا القول، لأني أرى أن التاريخ المكتوب ليس هو بالضرورة التاريخ، وأن التاريخ هو الحياة اليومية، المعاشة، والبطولات التي تكتب، وأنه إذا أدّى تطوّر الآليات الى تعميق تدعيم الطبقات الحاكمة، فإنه يؤدي، بذات الوقت، إلى تطوّر آليات الثورة.

إن درامات الطغيان والثورة موجودة ومستمرة في العالم العربي، ولا يمكن تجاهل أحد جوانبها، حتى لو بدا تكامله أقل وضوحاً.

كذلك أكمل كلام د. برادة حول الرواية و هل هي شكل أوروبي نقلناه ام أنها إمكانية أدبية متاحة لأي مجتمع يبلغ درجة معينة من تطوّره. ففي رأيي أنه لا يكفي كون أوروبا كتبت الرواية قبل العالم العربي لأن نقول إننا نقلناها عنها، إذ أن هناك أشكالاً أدبية رهينة بدرجة محددة من درجات النمو للمجتمع، إذا بلغها المجتمع، إختار تلك الأشكال كإمكانية للتعبير عن نفسه.

برهان غليون: لا أعتقد أن المسألة تتعلق بحكم قيمة نطلقه على الرواية، وهل ينبغي علينا أخذها أم لا. ونحن أخذنا هذا الشكل الأدبي مثلما أخذنا السيارة والمصنع، الخ.، هذا أمر واقع. وليس المقصود، كذلك، رفض شكل من أشكال التعبير بسبب جنسيته أو أصله فحتى إذا أخذنا «المقامة» مثلاً، لا أعتقد أن بإمكانها أن تعبِّر عن واقعنا أكثر مما تعبّر الرواية، رغم أنها عربية أصلاً.

وفيما يخص، الأسطر التي قرأتها، أعتقد فعلا ان العالم العربي اليوم اغنى ماديا من السابق، وفيه مصانع أكثر وحجم الانتاج فيه ازداد بشكل كبير عما كان عليه منذ قرنين أو أكثر، وأن ما فقده فعلا هو هذه الاداة الخاصة التي تجعله يستوعب كل هذه الحركة ويسيطر عليها؛ لأن مشكلته هي هذا التفكك الذي أصابه بسبب ضعف تلك العناصر وبسبب فقدان التوازن الاجتماعي والفكري والثقافي الذي أنتجته.

وحين نقول ان العالم العربي فقد رشده وعقله، فالمقصود هو أنه فقد تلك القوة على التنسيق وعلى ضبط كل حركاته ومجموع نشاطاته، وأن سلوكه صار قائمًا إما على ردود أفعال، أو على تأثيرات خارجية، أكثر من أن يكون ضمن هدف إقامة مشروع أساسي عام ومبلور.

محمود أمين العالم: أستكمل بعض النقاط التي وضع عبد الحكيم قاسم يده عليها، وهي تتعلق بالمنهج. ففي رأيي أن بالعرض رؤية معينة للتاريخ، هي رؤية مثالية بحتة، تعتمد على ثلاثة أبعاد: التاريخ والدولة والتوازن والوعي: إذ نجد التاريخ، بمقتضاها، مفروضاً من أعلى، تحدده الفكرة، وتشكل الدول الأساس المركزي الضامن للتوازن.

إذا نظرنا إلى حركة التاريخ العربي فسنجده مليئاً بالتناقضات، منذ إرهاصات ما قبل القرن الثامن عشر، من ثورات الفلاحين إلى ثورات مختلف انحاء العالم العربي، والتي تغيرت فيها أشكال السلطة. إلى أن حاول هذا العالم التخلص من سلطة عثمانية فإذا به بوافد جديد، هو الوافد الأوروبي، الذي يأتي فتتحالف معه بعض القوى الاجتماعيــة ضد السلطــة التركية، وتظهر البدايــة الأولى لنشأة البورجوازية العربية الضعيفة. في خلال خضم هذه الحركة، برزت أشكال جديدة من

وهنا نسأل أنفسنا: هل نستعين بمذهب لوسيان غولدمان الذي حاول تفسير الرواية في أوروبا، بمرحلة معينة هي مرحلة البورجوازية، أو نجد أن نشأة الرواية في العالم العربي هي ذات قانون آخر مختلف؟

في رأيي أن هناك قانوناً مختلفاً بالفعل وخلال حركات المد والجزر التي يعرفها التاريخ العربي، يلعب الفن والأدب أدواراً مختلفة تعبر لا بالتوازي الآني، ولكن تعبر وتعكس صراعات وهموماً ومشاكل.

طبعاً نحن لا نستطيع البحث عن ايقاع الواقع، أو تاريخ واقعنا، في الرواية. إذ لن يكون تاريخ واقعنا بالدقة، ولكن تاريخ صراعات قيم في الواقع تنعكس بشكل رمزي في الرواية. ليس مهمنا للتاريخ هو فهم التاريخ المروي أو الرسمي، التاريخ ديناميكية الواقع في كل تناقضاته وحركته وتوازناته غير المتوازنة باستمرار نتيجة لكل العوامل المختلفة فيه، والتي تنشأ الرواية في خضمها.

مناقشة طراد الكبيسي

علي اومليل: لي ملاحظات تتعلق مباشرة بما قاله الأستاذ الكبيسي، ومنها ما قد يثيره أمثال هذه العروض.

ان نقطة الانطلاق هي الدفاع عن أشياء قد نتفق عليها (القومية، الهوية تجاه الغير الذي يريد تحطيمها...)، والهدف - فيما يتعلق بالرواية - هو الوصول الى شكل روائي خاص، غير مستلب تجاه الغرب، ويعبر عن ذواتنا. لكني أعتقد أن هذه الأشياء توضع في سياق به بعض الالتباس، لأنه يسأل الناس: هل تريدون أن تستلب هويتكم؟ هل تريدون البقاء تابعين للغرب؟

طبعاً لا أحد يريد هذا، وكثير من المدافعين عن القومية والعروبة والهوية ينطلقون من هذا الموقع المغالط، في حين أن السؤال هو: ما هي الوسائل للوصول الى هذا الهدف؟ إلى تكوين ذاتية جديدة صامدة تجاه كل استلاب كيفما كان؟

إن الأستاذ الكبيسي يورد في عرضه عدة تعابير مثل: الشكـل، المنظور الايديولوجي، الإغتراب... واني أسأله: هل تعتقد أن هذه الكلمات موجودة في قاموس عربي قديم، أم أنها مستوردة؟.. والواقع أنه يدافع عن شي بكلمات مستوردة أصبحت مع الزمن من صميم اللغة الثانية. وأعتقد أن المشكل هو مشكل الوصول الى تنظيم المعرفة، وأن ما تسمونه مستورداً يجب أن نعرفه بشكل علمي منظم حتى نستطيع تجاوزه للوصول الى ما نريد الوصول اليه: الوحدة، الذاتية، الخصوصية، الشكل الروائي المعبر عنا نحن... وهي أشياء لا يمكن لها أن تحصل إلا بمعرفة ما ينتجه الآخر بمعرفة منظمة، ولا نستطيع تجاوز «المستورد» لمجرد خلق شي خاص بنا لا علاقة له بالآخر، وبمجرد الدفاع عن «بكارتنا».

محمد بنيس: اعتقد أن من يريد إعطاء مشروع لرؤية مغايرة جديدة لا بد له من الانطلاق من الأسس الأولى. أما ان نقبل بالرواية أولاً ثم نرفض التحوّلات النقدية والشكلية الموجودة على صعيد الابداع الانساني فإنه يطرح علينا تساؤلاً ذا بعد إيديولوجي وحضاري وربما سلوكي أيضاً، ونقول بصوت عبد الله العروي: لماذا نقبل دائمًا التقنيات الأوروبية في لا تاريخيتها أولاً، ولماذا نقبل من الغرب تقنياته ونرفض الجانب الفكري ثانياً؟

متدخل: يظهر من خلال عرضك انك اسقطت من حسابك كتاباً أرغموا على ألا يكتبوا بلغتهم، مثل الطاهر بنجلون وعبد الكبير الخطيبي وغيرهما، بفعل ظرف تاريخي معين.

عبد النبي حجازي: أظن أن عملية المثاقفة شيء ضروري ولا يمكن إنكاره، وأننا لا نستطيع أن نبني سوراً حول امتنا، وإلا توقفت مسيرتنا الحضارية. إلا أن هذه العملية تبقى ضرورية من خلال منظور عربي، لأجل تجاوز إحساس العربي بالدونية وهو ينظر إلى عالم شامخ.

واني أسأل هنا الأخوان الذين اضطرتهم ظروفهم إلى الكتابة بالفرنسية: هناك كتاب ومستشرقون تعلموا العربية ويكتبون بها، فلماذا لا تتعلمون العربية وتتوجهو مباشرة إلى جماهيركم؟ قد نجد العذر لمحمد ديب وكاتب ياسين وأمثالهما الذين بلغوا من العمر مبلغاً وعاشوا ظروفاً قاسية مجبرة، لكن ماذا بالنسبة للشباب حالياً؟

متدخل: طرح الاستاذ طراد أن الواقع العربي الآن مجزأ، إلى درجة أن الكاتب يحس أحياناً وهو يكتب انه فرد، إحساساً تنتفي معه هوية المجتمع القومي، وهو المجتمع النظري، لتصبح هوية فرد. وأعتقد أن هذه المشكلة لا تحل بتوحيد القومية، ولا بتوحيد الأقطار، بل أرى أن الرؤية الحائة لكل كاتب، عندما تكون واضحة تحمل جزئيات المجتمع وتعي نفسها في المجتمع أي عندما يكتب أي كاتب عربي بلغة تستوعب واقعه وتحمل إليه شحنات، تكون في تصوّري لغة قومية.

الكبيسي: لقد طرحت وجهات نظر، خلف كل منها مناهج احترم كل أصحابها. بالنسبة للغة، لا أقصد اللغة السلفية، وعندما قلت ان بعض الروائيين لا يحسنون حتى اللغة لم اقصد أنهم يجب ان يتحدثوا بلغة قديمة.

وبالنسبة لما طالبني به علي أومليل أقول انني أشرت فقط إلى المسألة، ثمة مختصون أقدر مني على تقديم الحلول.

أما بالنسبة لمن يكتبون بالفرنسية فأتمنى أن تكون هناك دراسة عنهم، وهي مسألة تناقش، ولا يمكن حسمها بكلمتين.

مناقشة عرض عبد الفتاح كليطو

بطرس حلاق : يبدو لي أن ما قام به الأستاذ كليطو هو تمثل ذكي للنظريات الأوروبية في ميدان الإنشائية. لكن ما قد يكون إضافة للموضوع لم يأت: أولاً، بتصوير فهمه الشخصي لتراكب عناصر أو طرق السرد، أو لغرق هذه القواعد بهدف خلق نموذج روائي خاص، وكيف يؤثر تراكب بعض العناصر السردية في خلق نموذج روائي. وثانيا، بإعطاء نموذج عن السرد الشائع في الرواية العربية.

عبد الكبير الخطيبي : كان العرض مهمًا من ناحية التطبيق العلمي في ميدان السيميائيات واللسنيات، في بعض المواضع التي تتعلق بالنص كنص، مهم لأنه متى ما تطور البحث العلمي في البلدان العربية وطبق بعض المناهج العلمية التي توصل إليها هذا البحث الآن، سيصبح بإمكانه أن يطبقها على النصوص الأساسية: سواء أتعلق الأمر بالشعر الجاهلي أم بالكتاب المقدس أم بالمقامات أم بنصوص الأدب الحديث. وهي خطوة أساسية لتفكيك اللغة القديمة، ولاستخراج بعض النتائج المكبوتة منها.

إلا أن هناك جانباً أساسياً آخر يدخل في إطار تحليل نقد مزدوج: فتطبيق السيميائيات على نص ما، يرجع الى نص له خصوصيات؛ لذلك فالنقد المزدوج موجه إلى الارجنتين العربية والغربية. بهذا النقد يمكن ظهور بحث جديد فاصل بين الأرضيات.

عبد الرحمن طنكول: إن النظريات المعتمدة في العرض جميلة، وقد تغرينا إذا لم نتخذ تجاهها موقفاً نقدياً. وإن السرد في الرواية العربية ذو خصوصيات، إذ يستعمل بعض الكتاب صيغة «سيرة»، بدل رواية، لاعتقادهم ان السرد انطلاقاً من الذات العربية له خصوصيته.

لقد تكلم كليطو عن قواعد السرد فقط، وأهمل «ممكن» و«محتمل» السرد. تلك القواعد التي لم يقع تفجيرها من أوروبا، بل من أمريكا اللاتينية التي لم تعتمد على قواعد السرد الغربية، بل على الذاكرة الشعبية.

محمد بنيس: أطرح سؤالا هو: عن أي سرد يتحدث الأستاذ كليطو؟ لقد أشار في البداية إلى النحاة، وأنهم استنتجوا قواعد ثابتة، مميزاً بينها وبين قواعد السرد؛ لكننا نعلم أنها استنتجت من قواعد غير خاضعة للتطوّر التاريخي. أي أنه إذا تحدثنا عن سرد ما وبحثنا في قواعده فلا بد لنا أن نتساءل هل هو قديم أم حديث، وإلا فإننا سنقول ان هناك نصاً واحدا؛ وقواعد واحدة لسرد لا يتغير عبر التاريخ، وأن الثابت هو السائد في السرد العربي.

إن كل تحوّل تاريخي كانت له صدمة في الحساسية الشعرية العربية هو تحوّل للقواعد الشعرية، أي أنه يخضع القواعد للعبة مغايرة لما كان في السابق؛ (المفاهيم التي يعتمدها كليطو أوروبية، وإن الرجوع إلى بارت في العرض ثلاث مرات أمر ذو دلالة).

ويقول كليطو : اعتماداً على حديث «إيكو» عن مرحلة النص المغلق ومرحلة النص المفتوح، إن النص مفتوح دائمًا، وهنا أتساءل : هل هناك نص مفتوح بشكل مطلق، وهل يمكن أن تكون هناك قواعد ثابتة لنصوص تاريخية؟

ادريس الناقوري : هناك تأكيد على أن ما جاء في العرض جديد، واعتقد أن السرد قديم حتى في المجال النقدي، فما يسمى بقانون السرد، اي بمجموعة القواعد التي يلجأ إليها الروائي، يخضع لقوانين اللعبة الروائية والفنية التي تتميز عن القواعد النحوية، مثلاً، بسبب أن قانون السرد مرن، ومن ثم فالروائي قادر على تغيير أدوات تأليفه، واخضاع الحدث، على سبيل المثال، لتسلسل غير زمني. إذن، فقانون السرد ليس قانوناً بالمعنى المطلق.

سعيد علوش: من إنطباع أول تكون لدي من قراءة أولى، وهو أن العرض غير تام. إنه جيد، أو إذا أردنا، بصورة أخرى، هو وصف لجسد امرأة ميتة. جيد لأنه عالج قانوناً أدبياً، إلا أن هناك شيئاً يغيب عنه، هو قوة الأشياء التي هي موضعة هذا السرد داخل المناخات الأخرى المتواجدة على مستويات متعددة. بعبارة أخرى، ان ما يغيب عن العرض هو ما يمكن أن نسميه، مؤقتاً، بالمرحلة التأويلية. فلماذا القانون الأدبي ونحن لا نوضح علاقته بقوة الأشياء، بقوة واقعه؟

محمد برادة: أعتقد أن مداخلة الأستاذ كليطو تتضمن موقفاً نظرياً على جانب كبير من الأهمية، أقول موقفاً أو تصوراً نظرياً رغم انطلاقه من محاولة تطبيقية. هذا الموقف النظري الأساسي في اعتقادي، هو أن جميع النصوص الأدبية، سواء كتبت انطلاقاً من تصوّر تقليدي كلاسيكي للأجناس الأدبية، أو من تصوّر حديث- مفرط في الحداثة- فإنه لا بد لها من الاعتماد على ما سماه «قواعد اللعبة»، أي ألاّ تزعم البراءة أو التجاوز الفراغي لما هو قائم. هذا الذي حاول أن يكتب نصاً كيفما كان لا بد أنه يفكر فيه، لا بد أنه يتصوّره تصوّراً ما، حتى إذا سلمنا بما زعمه السورياليون من كتابة ميكانيكية. فهي كتابة قابلة لأن تنظر، ولأن نستخرج منها قواعد.

واعتقد، ببساطة، أن تطبيق كليطو لهذا الموقف النظري على نصوص قديمة ليس معناه أنه قعّدها بكيفية نهائية، بدليل أن خلاصة هذه المداخلة تلح على أن هناك ما يشكل القاعدة (أو المعيار)، والخروج عنها، أي ما سماه بالتشويش، والذي قد يصبح بدوره قاعدة، ويتجاوزه بنفسه.

فوراء المداخلة تصوّر نظري هو الأهم، أي حتى إذا ألغينا الأجناس الأدبية واستعملنا مصطلح «معمارية النص» l'architexte فإن هذا النص المعماري قابل بدوره لأن نستخرج منه قواعد «للعبة النص».

الحمـــداني: أعتقد أن دراسة النصوص بنائياً ودراسة التغيرات التي تطرأ على مستويات النصوص مسألة جد مهمة، نحن في حاجة الآن للاستفادة منها، ولكني أقول مع حلاق وعلوش أن هذا البحث ينقصه شيء: إذ أنه ينطلق من البدايات الأولى لتحليل السرد اللغوي، وهذه المسألة ليست خاصة بالرواية فقط، وإنما تتعلق بأي سرد كيفما كان، تلك البدايات التي ترتبط بمبادىء التفسير العقلاني الإنساني للظواهر، مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع. . . ؛ ذلك أن النص الذي حلل أمامنا هو نص يحيلنا إلى ارتباط الأفكار وسيرها وفق تسلسل منطقي معين، وهذه مسألة جد معروفة، حتى في الكلام الغادي. بذلك يبقى الشيء الذي ينقص هذا البحث هو امكانيات الخروج على هذه القاعدة السردية التي تظهر من خلال النصوص الروائية. وأعتقد أن استثمار هذا المبدأ، أو هذه التحليلات السيميائية، من خلال دراسة تطبيقية على النصوص الأدبية، هو الذي يمكن أن يبرز غنى هذه النظرية.

عبد الكبير الخطيبي : أعتقد أن بعض المناهج التي قدمها الأستاذ كليطو في ميدان الأدب، ممكن تطبيقها من ناحية البحث العلمي، كما أن لها ايجابيات في الفترة الراهنة للوطن العربي. نحن نعرف أن النقد يأتي متأخراً على الإبداع، فكانت أول ثورة أدبية في تطوّر الرواية الغربية ، مثلاً، هي تلك التي قام بها سرفانتيس، وبعده حاول النقد الكلاسيكي وضع قواعد للرواية؛ ثم جاءت الثورة الرومانتيكية- الفرنسية والألمانية- أولاً، والنظرية الأساسية للرواية الرومانتيكية الألمانية، والقائلة إن الرواية تكون خليطاً من الأدب والموسيقى والفلسفة، ليعقبها بعد ذلك نقد القرن التاسع عشر؛ ثم كانت ثورة جويس في الكتابة الروائية، وجاء بعدها تطبيق المناهج البنيوية الوظيفية والسيميائية.

لذلك لا يمكن مهاجمة عرض كليطو لأن النقد هو تفكيك للابداع، وهو قراءة جديدة له.

مصطفى المسناوي : ثمة تساؤل حول المنهج المتخذ في العرض: إن أهمية أي منهج تكمن في قدرته على إضافة أشياء جديدة من الناحية المعرفية للشخص الذي يستعمله أو للأشخاص الذين يتلقونه؛ أو بعبارة أخرى، إن أهمية أي منهج إنما تعود إلى مدى تمكينه لنا من السيطرة أكثر على الموضوع المتناول والفهم له أكثر.

لكن إذا لاحظنا الجديد الذي أتانا به المنهج المستعمل في العرض، وهو اكتشاف

قواعد السرد (مثل: تعلق السابق باللاحق، الحكاية، العرف والعادة. . الخ)، وتأملنا فيه ملياً، فسوف نجد أنه ليس جديداً بمعنى الكلمة، وأن المنهج يكاد لا يقدم معرفتنا بالموضوع المدروس ولو خطوة واحدة إلى الأمام. وذلك لسبب بسيط هو أن معرفتنا لقواعد السرد- إن صح فعلاً أنها موجودة، وأنها هي تلك التي وردت في العرض- لا تجعلنا نحيط بمجمل، أو على الأقل، بأغلب امكانياته. مثلما أن معرفتنا لقواعد لعبة الشطرنج لا تعني أننا حصرنا كل إمكانيات اللعبة، وأننا صرنا فيها لاعبين مهرة. ومن ثم تبقى لكل مبدع، لكل روائي، وبالرغم من «تقعيد السرد»، كل الامكانيات لأن يتخذ طريقة مغايرة للطريقة التي يكتب بها الآخر، فتنتفي، في الحقيقة، عملية «التقعيد» ذاتها. تلك العملية التي تنفي كلّ تمايز ومغايرة بين النصوص المدروسة.

يضاف إلى ذلك أن المنهج المستعمل، وهو يرفع لواء «الموضوعية»، لا يعتمد سوى على النصوص «المؤيدة» لوجهة النظر المراد التعبير عنها، مع إهمال النصوص المعارضة لها أو المختلفة عنها (اختيار حكاية الخياط والأحدب، اختيار مقصود)، وبالتالي فهو يسقط فيما ينتقده هو أيضاً، بل وما يعلن سعيه لتجاوزه، وهو «الذاتية» التي تطبع مختلف المناهج السائدة في العلوم الانسانية عموماً، وفي الدراسات النقدية للنصوص الأدبية على وجه الخصوص.

إن هذا النوع من المناهج لا يعطينا في الواقع «معرفة» عن الموضوع المدروس، وإنما «وهماً بالمعرفة»، ومن هنا تأتي خطورته.

بنسالم حميش: لاحظ أغلب الأخوان أن العرض ظل ناقصاً، وأعتقد أن تدخل الأخ كليطو تطرق بالذات إلى السرد الإبداعي، حيث يكون للراوي حرية اختيار العناصر والشخصيات والمناخات. . . الخ؛ وما يجعل العرض ناقصاً هو طرحنا عليه أسئلة عن التاريخ كعلم سردي، ذلك التاريخ الذي يظل مقيداً بحكم طبيعته بما أسماه علوش بـ«قوة الأشياء»، بـ«الحوادث»، بـ«منطق الحوادث». . . الخ.

وبخصوص مسألة تطبيق المناهج الجديدة أتساءل: هل يكون دور الناقد العربي منحصراً في الاستهلاك والتطبيق، أم أن عليه محاولة ايجاد بذور وارهاصات كل هذه التجديدات في ميدان النقد عند نقادنا الكلاسيكيين والقدامى؟ وبدل أن نأتي بمثل هذه العروض نحاول ايجاد الخلفيات النظرية التي يمكن أن تصبح منطلقاً للكلام عن السرد، مع تبني ما يجدّ في هذا الميدان على مستوى عطاءات العلوم الإنسانية في العالم كله. وقد كنت انتظر أن ينحصر اجتهاد كليطو في محاولة رصد الخلفيات النظرية في التراث العربي لهذا العطاء المنهجي.

مبارك ربيع: إن الأستاذ كليطو، وهو يركز على أهمية النص، يعطي أهمية لما هو غير مكتوب، لأن النص ليس فقط ما هو مكتوب. لكنني لا أقبل أن تكون هناك تفرقة بين ما يحيل إليه النص والنص، فما هو غير مكتوب ليس سوى إحالة من النص.

عبد الفتاح كليطو: أظن أن للتناول البنيوي مزايا كثيرة، الأولى منها أنه يجعلنا نحدد كل كلمة نستعملها. فالكلام البنيوي كله محدد، أو يجب أن يكون كذلك. وعندما أسمع، مثلاً، أن «الرواية تخلق عالماً معيناً»، فإنني أحب أن أعرف، أولاً، ما معنى كلمة «عالم»، ثم ما معنى كلمة «خلق»، بالإضافة إلى الخلفية الإيديولوجية الموجودة وراء هذه الكلمة. وأظن أنه لا بد لنا أن نحدد مفاهيمنا بدقة كلما جرى الحديث عن مسألة أدبية.

بعض الأخوان قالوا إني لم أحدد السرد الشائع في الرواية العربية، ولكن كما قلت آنفاً، قبل كل كلام عن الرواية يجب تحديد هذه الكلمة وكيف نفهمها حسب علاقتها مع أنواع نصوصية أخرى، وكيف يمكن أن نتكلم عن الرواية دون أن تكون لنا نظرة جاهزة عن الأدب وعن مدلوله وعن معناه. فكل كلام عن هذه الرواية أو تلك تكمن خلفه نظرية أدبية لا بد لنا أن نكون واعين بها، لأنها هي التي تملي تصوّرنا للنص.

لوحظ كذلك أنني طبقت النظرية ميكانيكياً على النصوص: أنا، شخصياً، لم أطبق نظرية على نص ما، لسبب بسيط هو ان عرضي نظري، ونظري بحت. ومسألة التطبيق مسألة أخرى. مثلاً، عندما يقوم الجرجاني بتعريف الاستعارة أو الكناية فهو يضع قوانين وقواعد، لأن هناك علماً اسمه «علم البلاغة». كذلك هناك علم اسمه «علم السرد»؛ وإذا تكلمنا عن علم السرد فلا بد لنا من وضع قوانين وقواعد.

مناقشة عرض مبارك ربيع

الحمداني: يبدو ان الأخ مبارك ربيع- وقد طرح موضوع تجاوز العمل الروائي لطرح الواقع- قد ترك الموضوع جانباً ليتحدث عن تجاوز من نوع آخر، هو التجاوز التجريدي الذي ينقل العالم المادي إلى عالم فكري. هذه العملية هي عملية مبدئية يدرسها علم النفس، وليست متعلقة بعملية التجاوز الروائي فحسب، بل بكل ابداع فكري كيفما كان نوعه. لقد كان من المفروض أن يتحدث ربيع عن تجاوز حتى ذلك الفكر الذي ينظر بشكل مطابق إلى الواقع كما هو.

محمود أمين العالم: هذا الأسلوب الاجرائي لمحاولة تطبيق علم النفس على الأدب بهذا النحو، يعني إسناد الأدب إلى نسق يفتقر حقيقة إلى إبداعية داخلية، ويقلص هذا التجاوز في نقله إلى الأدب معنى التجاوز الحقيقي الذي هو أعمق من هذا التجاوز الاجرائي، الذي ليس تجاوزاً بمعنى النفي الجدلي لموضوع معين، إلى حد أننا نجد أنفسنا امام فصل بين الدلالة والموضوع، أو الشكل والمضون. ثم إنك تحدثت عن دلالات العمل الفني من خلال مقولتي الممكن والمحتمل. لماذا لا نتحدث، مثلاً، عن المستحيل؟ لماذا لا يكون المستحيل هو الواقع المتحقق داخل العمل الفني؟ أذكر مثلا، فرانز كافكا. إن بعض رواياته مستحيل، ولكنه واقعي جداً داخل العمل الفني.

محمد برادة: نعم، هي مستحيلة ولكن تبقى محتملة، ما دامت صورها في الرواية تبقى محتملة.

محمود أمين العالم: هي مستحيلة لوقارناها مع الواقع: إن حارة «زعغراني» تعطيني صورة مستحيلة عندما أعرض لها، ولكنها واقعية جداً روائياً.

مبارك ربيع: عندما قلت «النقد الإجرائي» قصدت المنهج، وقد أكدت دائمًا أنني أفضل أن تكون الملاحظات على موضوعي القاصر، ولكن الواضح في منهجه، أكثر مما تكون على موضوع غائم في معالمه وغائم في منهجه وواضح في أفكاره. القضية الإجرائية هي فقط مسألة منهجية، وككل منهج لها وجوه نقص ووجوه اكتمال وقد تعسفت أحياناً على ذاتي نفسها وفق مقتضيات المنهج.

أرحب بفكرة الأستاذ العالم عن «المستحيل»، التي لم تخطر لي بالبال، ربما لتأثير الطريقة التي وضع اتحاد الكتاب بها الموضوع: «الواقع والممكن والمتخيل». وأعتقد أن نقطة المستحيل تفتح أفقاً جديداً، وهي تقوّي ما قلته، إذ يمكن أن أتناول المستحيل باعتباره ممكناً.

لا أعتقد أنني فصلت بين الدلالة والموضوع، ولكن، على العكس من ذلك، حين حديثي عن التركيب الذي يلتقي فيه الموضوعي بالذاتي ويختلط التحليل بالتركيب والرصد بالتنبؤ. لقد حاولت التطرق إلى الموضوع من وجهة الواقعية الروائية كما أفهمها، وتبعاً لذلك فإن التجاوز هو أن نحتفظ. من الواقع إما بعرض أو جزء أو شكل منه، ثم نرتقي أو ننزل به. لذلك نسمي هذا النوع من التعبير الأدبي تعبيراً سامياً وإبداعاً والمهم في عملية التجاوز ضمن الواقعية الروائية هو أنك لست منفصلاً عن الواقع، ولكنك لا تقرر الواقع كما هو، وبين هذين القطبين تلتقي كل تركيبات العمل الروائي وتعقيداته.

كذلك ليس التجاوز تجريداً، مثلما قال الأخ الحمداني. لقد قلت بالحرف: «يجب ألا يختلط علينا المتخيل كحسي بالقدرة التجريدية»، إنه يبقى دائمًا حسياً ويجب أن يعبر عنه وأن يجسد في عبارة، في شكل، لكي يصبح محسوساً ومحدداً أكثر مما هو محدود.

على كل، هي فقط محاولة ترتبط بها حين توضيح العملية وتوضيح المفاهيم، ولا تحاول أن تقدم معلومات جديدة.

محمد برادة: هل نفهم من ذلك أنها تصوّر تجربتك الذاتية؟

مبارك ربيع: هذا بالفعل، لأنه كما قلت أنا أكذب هنا فأعرض نفسي كمن يتحدث عن موضوع معين، بينما أنا أتحدث في الواقع عن فهمي الخاص وعن تجربتي الخاصة بطريقة تتخذ هذا المنهج الموضوعي الذي اعتبرته يوضح الفكرة كما أفهمها.

مناقشة عرض عز الدين التازي

مبارك ربيع: ينتج عرض التازي، في الواقع، شعوراً بالفجيعة، ولا يقلل من فجيعتي في الأخ التازي إلا شعوري بأنه يتحدث مخلصاً من صميمه وبما يشعر به حقيقة. لقد كان التازي في عرضه حاطب ليل، لا يمز بين الغث والسمين، ولا يستعمل أي مقياس، لا في نماذجه ولا في مصادراته: كقوله إن معظم كتاب الرواية هم من البورجوازية الصغيرة أو المتوسطة، هذا التصنيف الذي لا أدري أي أساسه: أهو أصلهم الاجتماعي أم مهنتهم اليومية أم مستوى طموحهم؟ فقد يكون هناك الأصل المتواضع، أو الشعبي، وينشأ عنه بعد ذلك الطموح البورجوازي.

كذلك قوله إن الرواية المغربية تتجاهل في معظم نماذجها القطاعات الشعبية العريضة. فهو لم يوضح المقصود بالقطاعات الشعبية العريضة، وهل تتجاهلها الرواية بالفعل، وما النماذج التي يتجلى عبرها هذا التجاهل.

وقد قال إن الروايات تتناول هذه النماذج من منظور ماضوي يفرغها من محتوى النضال والتوجه المستقبلي؛ وأعتقد أن كل متمرس بالقراءة يستطيع أن يعرف وظيفة الماضي في خدمة الحاضر والمستقبل. كذلك استعمل مصادرة هي «الواقعية البئيسة» التي لا أدري لها معنى من بين المصطلحات التي يتفاهم بواسطتها الناس.

إنك تقول عن روايتي «رفقة السلاح والقمر»: «هل يكفي ان ينظر الكاتب الروائي إلى علائق الواقع المادي من الخارج ليدخل في عملية انتقائية تحدد مسبقاً إطار ومجال البحث الروائي التجديدي». وإني بمنطق المصادرة أقول لك: ولم لا؟

محمد بنيس: يظهرأن لتدخل الأخ التازي سياقاً أساسياً لايمكن فهم التدخل بدونه: فالتازي لا يحاول وصف واقع الرواية المغربية ولكنه يعطينا وجهة نظر نقدية لها، تكاد تكون مخالفة لما اعتدنا عليه، وجهة نظر مواجهة، لها ما يبررها في إطار الصراع الثقافي العام على الصعيد الوطني والمندمج في إطار الصراع الثقافي على الصعيد العربي.

واعتقد أن للتازي، كصوت شاب، حق مواجهة الأشياء كما يراها في صدقه وصميميته؛ إلا أنني أظن أنه حين خلط بين مستويات من الرواية المغربية لم يستطع أن يعطينا نتائج يمكن أن نسميها علمية مضبوطة: فالجمع بين «أمطار الرحمة» وروايات غلاب وربيع وزفزاف والمديني جمع لا مبرر له، فبعض الأعمال لا يتضمن من القيمة الأدبية ما يجعلنا ندخله في نقاش اليمين أو اليسار. من ثم يمكن القول إن التدخل سقط منذ المنطلق لأنه لم يواجه وعياً محدداً من خلال نماذج محددة.

يضاف إلى ذلك أن غلاب وربيع وزفزاف والعروي والمديني لا يشكلون، فيما أعتقد، وحدة متجانسة. هناك تقارب بينهم، إلا أنهم لا يشكلون، في العمق، وحدة. وقد كان بودي أن أستمع إلى هذا النوع من الفروق الموجودة بين أنماط التعبير الروائي وأنماط الوعي. ثم إن أي مواجهة لعمل من جنس أدبي وليد في المغرب (وليد الستينات كما قلت أنت نفسك) لا أعتقد أنه ينبغي أن تكون دائمًا بهذا العنف وبهذا النكران للقيمة التاريخية.

الموزوني لحسن: لقدعجزت عن تصنيف عرض عز الدين التازي بين المناهج التي أعرفها (التحليل السوسيولوجي، التحليل اللسني، التحليل الموضوعي)، فهويبقى، في الأخير، مجرد انطباعات حول الرواية المغربية. وما دام المنهج خاطئاً من الأساس، فإنه لا يمكن الدخول في نقاش المحتوى. مع ذلك أشير إلى ملاحظة حول جملة قالها هي: «هناك نزعة تراكمية (تراكم الدالّ، أي اللغة، وتراكم المدلول، أي الحدث)»- إننا نعرف أن الدال ليس يقابل اللغة، والمدلول ليس يقابل الحدث.

إدريس الناقوري: أعتقد أن عرض عز الدين التازي رأي شخصي، في حين أن العرض حول الرواية المغربية في نظري ينبغي أن يبدأ من التصنيف الموضوعي، الذي يراعي تطوّر الرواية المغربية بموازاة الحركة الاجتماعية.

برهان غليون: أعتقد أن المداخلة تثير مسائل كثيرة وهامة وفيها جرأة، ولو انه لم يصل الى النتائج التي كان يتوقعها كل واحد من الموجودين: منها مثلاً أن الرواية المغربية بقيت ضعيفة لأنها ظلت تابعة للغرب؛ وهي مسألة تثير قضية المنهج: هل هناك نموذج للرواية جاهز وثابت؟ وعندما نقول إن الرواية المغربية بقيت ضعيفة، فنحن نقارنها بماذا؟ وعندما نقول أيضاً إنها رواية تتطوّر فيها الذاتية البورجوازية، فهل هناك رواية بدون ذاتية؟

عبد الرحمن منيف: لي ملاحظات بسيطة حول الموضوع، وربما تتعداه لتشمل موضوعات أخرى. الملاحظة الأولى هي أنه عندما نناقش أي شكل من أشكال الإبداع الأدبي، فلا بد لنا من أن نأخذ بعين الاعتبار المرحلة التاريخية التي نشأ فيها هذا الشكل وبالتاليأخذبعين الاعتبار التطوّر والمستوى والمقاييس التي نشأت عن هذاالمستوى، حتى نصل إلى بعض الأحكام الموضوعية. طبيعي أن الرواية كشكل إبداعي نشأ في ظل ظروف معينة، وهذه الظروف معروفة بالنسبة للجميع، ووجودها أو عدم وجودها يحدِّد إمكانية قيام الرواية أو عدم قيامها، أو قيامها بشكل معين، ضعيف أو قوي.

الملاحظة الثانية هي أن الموضوع بدوره ينبغي أخذه من جانب تاريخي، أي أن نتعامل مع أي إنتاج أدبي ضمن مرحلته التاريخية، وليس ضمن مقاييس مطلقة، ولعله إذا أخذنا الرواية في مصر أو في العراق أو في أي مكان آخر، ولاحظنا بداياتها، فمن الممكن أن نجد نفس البدايات التي عرفتها الرواية المغربية.

والملاحظة الثالثة والأخيرة تتعلق بالأخ التازي «إذ لا شك أنه هو أيضاً مبدع، أي طرف في الموضوع، وبذلك فهو ليس بالشخص المؤهل تماماً لإعطاء أحكام نهائية وموضوعية؛ وأعتقد أن هذا الموضوع يجب أن نتوقف عنده بعض الشيء، لنحاول الوصول إلى نوع من التقييم الموضوعي لمهمة النقد.

سعيد علوش: يقول عز الدين التازي إن الرواية المغربية لم تتحدث عن القطاعات الشعبية، وانها قصّرت في هذا المجال، وإني أسأله، أين يقع هو نفسه، كروائي، ضمن هذه الملاحظة النقدية، أو ضمن العمل النقدي ككل، الذي قام به للرواية المغربية؟

محمد عز الدين التازي: عندما يكون مجال الحديث مرتبطاً بالرواية، فأعتقد أننا لا نستطيع تحديد العناصر المؤسسة للبناء الفني والاجتماعي إلا بوضع هذه الرواية في إطارها المرحلي التاريخي. لذلك كان من الضروري، وأنا أتحدث عن مرحلة ظهور الرواية بالمغرب، أن أشير إلى

محمد عز الدين التازي: عندما يكون مجال الحديث مرتبطاً بالرواية، فأعتقد أننا لا نستطيع تحديد العناصر المؤسسة للبناء الفني والاجتماعي إلا بوضع هذه الرواية في إطارها المرحلي التاريخي. لذلك كان من الضروري، وأنا أتحدث عن مرحلة ظهور الرواية بالمغرب، أن أشير إلى بعض النماذج التي أسست هذا المنطلق (دون القول بأنها متجانسة مثلما ذهب إلى ذلك الأخ بنيس) مع التذكير بأنها لم تستفد من بعضها البعض؛ فمع رواية غلاب «دفنا الماضي» ظهرت رواية «أمطار الرحمة» لعبد الرحمن المريني. وقد كنت أريد أن أؤسس على هذا مدى وعي الكاتب على المستوى الاجتماعي، وعلى المستوى الفني، وعلى المستوى الثقافي بصفة عامة.

وعندما كنت أريد الربط بين فترة ظهور الرواية وبين فترة تبلور البورجوازية في المغرب لم يكن يغيب عن ذهني أن مسألة تحديد البوجوازية يطرح عدة إشكاليات على مستوى التراتب الطبقي في المغرب: ومع ذلك فإن هذه الاشكاليات لا تعفينا من القول والتأكيد على وجود ثلاث طبقات أساسية: وحين نتحدث عن البورجوازية تبعا لذلك- فنحن نستعملها هنا بمفهوم أعم وأشمل، ولا نستطيع تحديد فئاتها بنوع من الدقة، باعتبار تداخل هذه الفئات.

وإذابدا تعبير «القطاعات الشعبية» غامضاً بالنسبة للأستاذربيع، فإن المقصود به

هو الإنسان الذي يكدح ويعاني يومياً، الإنسان الذي هو أساس ومنطلق الصراع الاجتماعي، والذي أشرت إليه حين حديثي عن روايتين مغربيتين تطرحانه كنموذج، هما «الريح الشتوية» لمبارك ربيع، و«المهاجر» للشريف عبد الرحمن الشركي. يبقى ان الاشارة لهاتين الروايتين جاءت في سياق نظري، وضمن تصوّرات، لذلك لم يتم تحليلهما بكافة أبعادهما ومستوياتهما. وإن ما حاولت التأكيد عليه هو أن الرواية المغربية قد طرحت علينا ركاماً من النصوص (حوالي ٣٠ رواية)، وقد آن أوان التساؤل: إلى أي حد نستطيع أن نستنتج منها بعض العناصر المتشابهة التي نستطيع أن نقول نظرياً إنها تلتقي مع مفهوم الرواية بالمعنى الغربي.

لقد أثيرت في النقاش مسألة المنهج، وأنا لا أعتبر نفسي ناقداً، وأعتقد أن ما حاولت تقديمه هو مجموعة من التصوّرات التي تجعلني أرتبط بالرواية المغربية، لا كمبدع فقط، ولكن أيضاً كقارىء من حقه أن يرى بعض تصوّراته النظرية، وأن يرى بعض الممارسات الثقافية وهي تنعكس على هذه النصوص بأدوات تقنية ومعرفية.

وفي رأيي أن محاكمة الرواية المغربية رغم عمرها القصير، أمر من حقنا، ما دمنا نريد لهذه الرواية أن تبلور رؤيتها للمجتمع، ورؤية كاتبها لأدوات الفن الروائي.

مناقشة شهادة سهيل ادريس

مبارك ربيع: لقد تأثرت بأعمال سهيل إدريس ككتابة روائية رافقت موجة ثقافية كانت سائدة، وأعتقد أن غيابها ترك فراغاً في الساحة الروائية العربية. سأتساءل حول محورين أساسيين في روايات سهيل إدريس:

- سيطرة الروائي على أبطاله
- وتفاؤلية البطل الثوري.

ع. السحيمي: حين نقرأ روايات سهيل إدريس فإننا نجد باستمرار ثنائية وصراعاً بين الشرق والغرب، بين الأب والإبن الأكبر، والإبن الثاني وأخته، مما يجعلني أتساءل: هل إن وضوح الرؤية سابقاً الذي جعل سهيل يضبط ثنائية الصراع انتهى أخيراً إلى ضبابية؟ هل طغى التناقض العربي الذي كان باستمرار هو خميرة الكتابة الروائية عند سهيل الى درجة أنه اختار حلاً لا أسميه هروبياً، بل متأنياً، هذا التأني الذي طال والذي يتجلى فيما قاله في عرضه عن كتابات لم يستطع اكمالها وعن تجزئته لكتابات أخرى خوفاً أن تستبقه الأحداث.

إنني انتظر بعض التوضيحات في سهيل ادريس.

طراد الكبيسي: حقاً تبدو ملاحظات الأستاذ سهيل ادريس التي برر فيها توقفه عن الكتابة مجرد ذريعة لأننا نعرف أن أدباء آخرين يكتبون برغم وجود الأنظمة وأجهزة الإعلام وأعتقد أن الهجوم على «الحي اللاتيني» جاء نتيجة لتصاعد المد القومي في فترة صعودها.

صنع الله إبراهيم: عملية التوقف التي أشرت إليها ربما تعود إلى التناقض بين المصالح والرغبة في القول الصريح.

جمال الغيطاني: لقد طرحت عدة نقط هامة تتعلق بموقف الكاتب من المجتمع الذي يعيش فيه والتطلع الاجتماعي والكتابة الصادقة التي تعرض الكاتب للمتاعب. إن الكتابة ليست بقرار، فنحن في مصر نعيش ظروفاً قاسية ومع ذلك فإننا لا نملك أن نكتب حتى وإن لم ننشر أعمالنا.

ادريس الناقوري: يعترف سهيل ادريس أنه لن يكتب أية رواية تحت تأثير من المنظرين. هذا لا ينفي أنه ينطلق في البداية من تمثل بعض المواقف والنظريات العامة. ويقول إن أبطاله يفرضون عليه أفكارهم، الشيء الذي يتضمن حكمًا نقديًا على العمل (وهو قول لتولستوي). الا يعتبر التوقف اعلانا عن تجاوز المرحلة الواقعية في الرواية العربية وظهور مرحلة أكثر تطوراً؟

سهيل ادريس: انطلق من أنني أترك للنقاد عملهم وإذا قمت بذلك فهو أمر ثانوي، إن مسألة انقطاع روائي ما عن الكتابة فسّرت تفسيرين مختلفين، وهذا يدل على أن للناقد مطلق الحرية في استنتاج ما يريد من العمل.

عن الخضوع للأبطال قلت إن ذلك يحصل أحياناً، هناك منطق للعمل الأدبي يسيطر على الكاتب بمجرد شروعه في الكتابة.

إن رواية «الحي اللاتيني» تقع في سياق المد القومي، وأنا أحيلكم إلى آراء عبد الله عبد الدائم، أحمد كمال زكي، رجاء النقاش.

مناقشة شهادة محمد شكري

مبارك ربيع: قال محمد شكري إنه لا يكتب أدباً، لأن الأدب يتضمن نوعاً من الكذب في حين أنه هو يروي لنا الحقيقة عارية بدون أي تزييف. وأنا أعتقد أنه يكتب أدباً، وإذا كان لا يكذب فيما يكتبه فهو يكذب عندما يقول لنا هذا الكلام. وذلك لأنه يظل دائمًا في كتابات شكري فارق بين الواقع الحسي المعاش (خاصة ما تعلق منه بالجنس وألفاظه المعتادة في الشارع) وبين اللغة التي يعبر بها شكري عن هذا الواقع، إذ يستعمل لها سياقاً أدبياً يعطيها مستوىً ما من التقبل عند القارىء المثقف.

محمد بنيس: يظهر لي أن محمد شكري يطرح لنا الأسئلة المحرجة على مستوى الإبداع، لا مغربياً فقط، بل وعربياً، وذلك لسببين: أولهما هو أنه ينطلق من واقع جد خاص، هو الذي قاده إلى الكتابة. والثاني هو عدم ثقته بما يقوم به، للحصار الذي ضرب على إنتاجه في العالم العربي فلم يجد سوى الغرب يفتح له الباب.

إن شكري يكتب للمجتمع المغربي، والعربي، بصدق ومسؤولية، ويطرح مشاكل عديدة، وخطيرة جداً. ويعكس اعترافه بأنه لا يكتب أدباً - وإن بطريقة غير مباشرة - تذمراً عاشه شكري منذ سنوات. لشعوره بأنه منبوذ، لا اجتماعياً فقط، بل وأدبياً أيضاً. لكنني أود الآن أن أقول له بأن مفهوم الأدب ليس مطلقاً، وأن ما نعتبره اليوم أدباً قد لا يكون كذلك بعد عشرين أو ثلاثين سنة، كما أن ما لم يكن أدباً قبل مئتين أو ثلاثمئة سنة قد أصبح اليوم أدباً.

إن الأسئلة التي يطرحها شكري علينا مواجهتها لأنها تعني ما هي حدود مواجهتنا للثقافة الرسمية أو الثقافة السائدة.

محمد برادة: ما دامت الشهادة بالشهادة تذكر، أود توجيه تحية خاصة للدكتور سهيل ادريس الذي قبل بنشر مجموعة لشكري صدرت مؤخراً، بعنوان «مجنون الورد». ورغم أن المجموعة كانت تشتمل في البداية على عشرين قصة إلا أن الدكتور ادريس طلب مني أن نستبعد القصص التي قد تثير غضب الرقابة فتمنعها من الدخول إلى بعض الأقطار العربية، وفعلاً وضعنا جانباً كل القصص التي تتناول أحداثاً أو قضايا جنسية بالمعنى العميق، كما عاشها أو رصدها شكري. ومع ذلك، فقد جاءنا التبشير بمنعها في بلد عربي كنا نأمل أن يسمع صوت شكري فيه.

عبد الحكيم قاسم: لم أعرف محمد شكري قبل اليوم. وأنا الآن متأثر ومنفعل جداً لأن يكون كاتب عربي مسموعاً بالإنجليزية والفرنسية وغير مسموع بالعربية. إننا نسمح أن تكون الدعارة في الشارع، ولا نسمح لشخصية روائية أن تتعهر، لأن العهارة في الشارع حادثة، وفي الرواية قضية؛ وإذا تحولت العهارة إلى قضية فينبغي أن نواجهها مواجهة فكرية، وندخل في صراع فكري معها. إلا آن بنية المجتمع لا تزال هشة للأسف ولا تحتمل ذلك. ولكن يلزمنا نحن هنا أن نواجه المسألة ونحوّل ما يسميه شكري بالمباذل إلى قضايا.

هناك عدد من الكتاب كانت أفكارهم أكبر من أن يستوعبها مجتمعهم، ومع ذلك فالكاتب ابن لمجتمعه ومن مجتمعه، والمجتمع الذي خلقه (وليس السلطة) قادر على فهمه في النهاية.

محمد شكري: مسألة كوني كتبت سيرة ذاتية روائية، أقصد كتابة روائية- سيرة ذاتية، مسألة تقنية فقط. لأنني كنت أكتب رواية، إلا أن الوقائع كانت كلها واقعية. هل كنت صادقاً أم كاذباً؟ لا يهمني تصديق الغير أو تكذيبهم لي لأن الكتاب يدافع عن نفسه بنفسه. إن كثيراً من الكتابات الصريحة والصادقة رديء، وكثيراً من الكتابات الكاذبة عظيم ورائع. لقد استعملت ضمير المتكلم لأنني أكتب عن نفسي (لماذا الهروب؟). وإذا قلت إنني كتبت وثيقة اجتماعية ولم أكتب أدباً فهذا لا يعني أنني كتبتها بلغة سوقية، كل ما في الأمر أنني لم أتحذلق ولم أبحث عن التعابير الجميلة في الكتابة، وإنما كتبت كل شيء بتلقائية.

سهيل ادريس: أذكر، بهذه المناسبة، أنه قد تشكلت مؤخراً ببيروت لجنة الدفاع عن حرية الأديب العربي ستنبثق منها جبهة عريضة من جميع مثقفي العالم العربي الذين يؤمنون بأن شرفهم مرتبط ارتباطاً جذرياً بحريتهم، وربما كانت هذه التجربة المحك الأول لهذه الجبهة وهذه اللجنة، فلنتضافر جميعاً لكي نستطيع أن نمرر عبر الحدود- حدود القمع والارهاب للأنظمة العربية- روايات محمد شكري وكل الروايات الأخرى.

متدخل: إن شكري يعبر في سيرته الذاتية عن فئة «الشطار» التي لا تمتلك أدوات إنتاج وتعيش على حواف المدن بدون أي أمل في الدخول إلى المجتمع المحترم أو في مجرد الوصول إليه. ويعبر شكري خير تعبير عن إحساس أو شعور هذه الفئة بالنبذ.

مناقشة شهادة عبد الكريم غلاب

سهيل ادريس: أعارض عبد الكريم غلاب في موضوع ما ينبغي أن يقتبس او ألا يقتبس من الأدب الأجنبي. فهو في ثنايا عرضه لتجربته- الذي تحدث في عما يرفضه اكثر من حديثه عما يؤمن به أو عن تجربته بالذات أعلن عن رفضه لترجمة الادب او الفكر الوجودي قائلا انها كانت موضة في الخمسينات نقلت الينا العبث واليأس والمتاهة، قائلا اننا لم نكن في حاجة الى مثل هذا النقل لانه لا يفيدنا فيما نحن فيه من البحث عن الذات.

لست أدري ان كنت قولت عبد الكريم غلاب أكثر مما قاله، ولكني شعرت بانه كان يدين هذا الاتجاه. وأنا أعتقد اننا بحاجة الى ترجمة كل شيء دونما استثناء على الاطلاق، ولو كنا قادرين بالفعل على تمييز ما يجب ترجمته عما يجب ان نمتنع عن ترجمته لما كنا بحاجة الى الترجمة أصلا، لاننا نكون مالكين قدرا من الوعي ومن الاستقلال الفكري والنضج الثقافي يجنبنا الحاجة الى ما يكتبه الآخرون. لكننا ونحن نأخذ نفسنا بنهضة جديدة بعد فترة من الانحطاط نحتاج الى ان نترجم، ونحتاج الى وقت نستطيع فيه استصفاء ما نحن بحاجة اليه فعلا لاننا نكون قد كونا القاريء العربي الواعي الذي يستطيع هو نفسه ان يختار من بين ما نقل اليه.

لا أريد الدفاع عن الأدب الوجودي، ولكني أذكر اننا حين أخذنا انفسنا بترجمة شيء من هذا الأدب كان بذهننا أيضا ما كان بذهن عبد الكريم غلاب، من وعي لمصلحة الشعب ولمصلحة الامة العربية، وليس صحيحا اننا لا نستطيع ان نستفيد من تجارب الآخرين فتجربة الأدب الوجودي التي نشأت بعد هزيمة فرنسا ضد النازية في الاربعينات- والشبيهة بنكسة فلسطين سنة ١٩٤٨- التي خرج الشعب الفرنسي فيها محطما ممزقا ضائعا قلقا. واذا لم نجد، بعد نكسة ١٩٤٨، من تصدى من أدبائنا ومفكرينا وروائيينا وقصاصينا لكتابة التجربة التي ينبغي استلهامها من هذه الهزيمة فأي بأس في أن ننقل اي أدب أجنبي راق نحاول اللحاق بركبه، مما يعيننا نحن ايضا على تجاوز هزيمتنا ونكبتنا ويبعث فينا الأمل.

أصحيح ان الأدب الوجودي يدعو الأدباء الى العبثية والمتاهة؟ لا أعتقد ذلك لاننا نؤمن بان ما كتبه كثير من الأدباء الوجوديين والفلاسفة الوجوديين كان يدور حول محورين أساسيين هما الحرية (لكن ليس الحرية على اطلاقها؛ وقد كان ينبغي الاعتراف بأن آفتنا الكبرى هي فقدان الحرية في الوطن العربي)، والمسؤولية. والفكر الوجودي ينص نصا صريحا في كثير مما كتبه كتابه على ضرورة ربط الحرية بالمسؤولية، وعلى ان الانسان مسؤول؛ احيل، على سبيل المثال الى ثلاثية سارتر التي قمت بترجمتها: «دروب الحرية»، والى الفصول التي نشرها سارتر من جزئها الرابع على صفحات «الازمنة الحديثة»، والتي تنتهي الى ضرورة ربط حرية الانسان بمسؤولية جماعية جدهامة: ان البطل «ماتيو» الذي قام بكل تلك التجارب اللامسؤولة في الاجزاء السابقة، ينتهي به المطاف في «الفرصة الأخيرة» الى القول بان حريته وحدها مجانية اذا لم ترتبط بحرية الآخرين وبمسؤوليتهم.

يضاف الى ذلك انني نقلت كثيرا من آثار «الواقعية الاشتراكية» و «الرمزية» و «السريالية»... الخ، فمن المفيد ان ننقل آثار الوجودية التي قد يكون ذهب الآن تيارها أوحلت محلها أشياء كثيرة، ولكن ما يزال كثير من كتابنا يجدون بأنفسهم حاجة الى الكتابة بمثل أسلوب الفكر الوجودي الذي يعبر عن مزيد من قلق الانسان، ونحن نعيش في مثل هذا القلق.

أطرح كذلك نقطة ثانية هي: لقد رأيت عبد الكريم غلاب يدين الاقتباسات من الادب الاجنبي، الا أن الادانة ظلت في نطاق التجريد، وكنت اتمنى لو أنه اعطى بعض الامثلة على تلك الاقتباسات.

محمد برادة: لاحظ الاستاذ غلاب في ملاحظاته الاولية ان اقتباس الاشكال الروائية عنصر من بين عناصر أخرى تحول دون تأصيل الفن الروائي، وانا اعتقد انه لو ربطنا بين هذه الملاحظات وبين روايات غلاب، وعمدنا الى تحليلها، فسنجد أن شكلها يلتقي في أسسه ومبادئه مع الشكلية الواقعية (من حيث توزيع الفضاء، وتأثير الزمن في فضاء معين، ووضع الشخصيات في اطار معين، وجعل الحوار هو عنصر الكلام الناقل للتفكير والاتجاه الايديولوجي... الخ).

هذه الأسس العميقة التي تبلورت في الواقعية الأوروبية سنجدها من تحليلنا مثلا لـ «دفنا الماضي»؛ دون ان يعني ذلك انها كانت تقلد الشكل الواقعي الأوروبي؛ وانما هناك إلتقاء ما بين البنيات الاجتماعية وبين الفكر الفلسفي وتحديد بعض المصطلحات تحقق نوعا من القاسم المشترك هو الذي يمكننا، من خلال التعرف عليه، أن نقول ان هذه الرواية واقعية او رمزية... الخ. بذلك أعتقد ان مسألة الشكل لا يمكن ان نرفضها هكذا باطلاق.

من جهة اخرى اختلف مع سهيل ادريس اختلافا أظن أن نقاشه يخرج بنا عن هذا النطاق؛ اذ أعتقد ان الوجودية (التي اعتمدت على الحرية والمسؤولية على حد قوله) نمت في مناخ مغاير، واستمدت مقولاتها من تاريخ فلسفي معين، وليست هي ذات الهوية التي كانت تشغل الشعب العربي في الخمسينات ليست الحرية هنا هي الحرية هناك، وشتان ما بين المسؤوليتين.

عبد الكريم غلاب: الدرس الطويل العريض الذي أعطاه سهيل ادريس عن الترجمة درس مفيد؛ ولا يمكن المثقف ان ينكر فضل الترجمة؛ بل نحن، بالعكس، نحمد لكل المثقفين الذين وهبوا جزءا من حياتهم لترجمة الاثار الغربية. واني اتفق مع الأخ برادة حرفيا فيما قاله عن ان الادب الوجودي نشأ في مناخ آخر ربما لم يكن هو المناخ العربي، وأن الحرية التي نناضل نحن من أجلها ليست هي الحرية التي يناضل من أجلها الوجوديون.

لقد طلب مني سهيل ادريس ان أعطي مثالا عن مسألة الاقتباس، وهناك كثير من أعمال الروائيين العرب التي كتبوها مستقيمة ثم أخذوا المقص ومزقوها وشرعوا في إلصاقها حتى اصبحت رواية مشوهة تعطي صورة عن انهم يتمثلون أو يسايرون الشكليات الجديدة في عالمهم. خذ مثلا الروايات الاخيرة لعبد الرحمن الربيعي، التي مزقها واعاد تركيبها، فأصبحت رواية حديثة شكليا ولا تعطي شكلا ولا مضمونا لانه

ليس أبداعا ذاتيا.

أحمد المديني: أريد أن أتطرق الى ملاحظة واحدة اثيرت بشكل عابر او بصورة غير الصورة التي بنبغي الحديث بها عنها، وتتعلق بمسألة الاقتباس ومسألة الشكل والشكلانية.

فمن الغريب حقا ان نستعمل منهجاً تجزيئيا أو طريقة تجزيئية في النظر الى الأشياء وفي التعامل مع الآخر، مع المدنية الحديثة، مع الغرب، فنقول باستيراد الاطار المادي والجهاز المادي التكنولوجي؛ ونعترض، في ذات الوقت، على التعامل مع النتاج الفكري والحضاري لهذه الحضارة. ليس التجديد مقصورا على الغرب، وليس التغاير في نماذج الحياة عرقلة على سبيل التجديد.

ان تحليل عبد الكريم غلاب لمسألة الاقتباس يكاد يجعل المعرفة مسألة جغرافية والكتابة قارات، كل قارة ينبغي ان تكون لها كتابتها وابداعها الذي لا ينبغي ان ينتقل الى القارة الأخرى؛ مع القفز فوق نوعية وطبيعة التفاعل والتثاقف بين مختلف الحضارات.

أما فيها يخص الشكل، وهذه ملاحظة أثارها الاستاذ برادة، فان روايتي غلاب: «دفنا الماضي» و «المعلم علي» تستمدان اطارهما الروائي كقالب وكتقنية من نموذج سابق: فكيف يرفض عبد الكريم غلاب الاقتباس ثم يمارسه في كتابته الروائية؟

يخيل الى من ناحية اخرى ان هناك تكريسا لمسألة الحديث عن الشكل واعتباره وصمة والشكلانية جريمة، وذلك حين اعتبر عبد الكريم غلاب تجربة الربيعي تجربة شخص يأخذ المقص ويعمل في نصوصه تشويهاوتجزيئاً بزعم تقديم نموذج شكلاني او نموذج مجدد.

ان الكتابة على ما أعتقد، تسير على هذه الوتيرة. فاذا كان غلاب يؤمن بأن الابداع شيء ذاتي؛ فان الربيعي يستطيع بدوره ان ينطلق من هذا المنطلق، لان الشكل هو أيضا تجربة في الكتابة مستمدة من رؤية معينة مغايرة للواقع.

مناقشة شهادة عبد الحكيم قاسم

مبارك ربيع: إن ما أثارني في عرض عبد الحكيم قاسم هو حديثه عن عملية تحويل الانفعال إلى موقف. إن الانفعال حالة أساسية على ما يبدو لي، لكن تأكيد قاسم على أهمية التلقائية في الكتابة، لا ينفي، مع ذلك، دور الصنعة.

محمد برادة: إن مسألة الانفعال أساسية، لكن الأمر يتعلق بنوعية الإنفعال، أذكر مثلاً أنني كنت أتناقش معك يوماً (الكلام موجه لربيع) فقلت لي إنك وأنت تكتب روايتك «رفقة السلاح والقمر» كان يصل بك الانفعال إلى درجة البكاء، إلا أن الكتابة لا تبدأ إلا عندما ينتهي الانفعال، إلا عندما ينجح الكاتب في أن يكتم هذا الانفعال.

هناك، مثلاً، نصوص لا تستطيع كتمان الانفعال، فيأتي عنف النص صارخاً، وهذا شيء جيد. إلا أن هناك انفعالاً مدروساً ومكتوباً، مثلاً: أفكر في «نجمة أغسطس» التي تتضمن انفعالاً قوياً، ينجح تقسيم النص إلى ثلاثة مستويات في كتمانه. كما أذكر رواية عبد الحكيم قاسم «أيام الإنسان السبعة» التي تحس فيها بهذا التعاطف مع الحياة التقليدية، التي تنهار عندما تبدأ حياة جديدة وطقوس جديدة. إن قاسم في الرواية منفعل، ولكن انغماره في وصف تفاصيل العالم القروي- البادية ... الناس البسطاء ..- هو الذي يبدو وكأنه تحايل لمنع هذا الانفعال من أن يبدو صارخاً مباشراً.

ادريس الناقوري: يخيل إلي أن مسألة الانفعال تجرّنا إلى طرح مسألة الذاتية، لكن أرى أن قضية الانفعال تثير بعض الاشكالات في كتابة الرواية، إذ المفروض في الرواية أن تكتب بطريقة موضوعية، بمعنى أنها يجب أن ترتبط أكثر بالواقع؛ وحتى إذا انفعل الكاتب فإن انفعاله ليس سوى مرحلة أولى، في عملية الكتابة، إذ المفروض أن ينفعل المتلقي للكتابة لا الكاتب. ثم إذا فرضنا أن الانفعال ضروري بالنسبة للكتابات الغنائية فهو ليس كذلك بالنسبة للكتابات الروائية.

محمد برادة: أريد أن أوضح أن مسألة الانفعال كانت نقطة جانبية لا يجب أن تأخذ كل هذا الاهتمام، وأقترح كموضوعة أساسية لمداخلة عبد الحكيم قاسم- إن كنت قد فهمت كلامه- سؤالاً هو: «ما موقف الكاتب الذي عاش في بيئة قروية من هذا العالم، علماً بأن هناك حواجز موضوعية، لكن هي حواجز الأمية؟ هل الروائي يعمل على إعادة تشخيص هذا العالم بكل تفاصيله، وهنا قد يسقط في تكريس عالم آيل إلى الإنهيار والسقوط، أم أنه يعمل على تصويره من زاوية جدلية، وهو ما حاوله في روايته «أيام الإنسان السبعة»، بمعنى أنه بينّ محدودية هذا العالم وحضوره في نفس الآن، وتأثيره على الجماهير الواسعة؟».

عبد الحكيم قاسم: بخصوص الأمية، أعتقد أن المسألة هي أننا نكتب للشعب والشعب لا يقرأ. ومع ذلك فالقضية مختلفة لأننا نكتب في إطار محاولة ثقافية لتكوين ضمير الأمة.

نظرة تركيبية لأبحاث ومنقاشات ملتقى الرواية العربية

محمد برادة: من خلال تدخلات الإخوان، ومن خلال النقاش، ترددت مجموعة من المحاور يمكن ايجازها فيما يلي:

أولاً، مسألة المنهجية، والتي تمس أساساً مسألة المصطلحات المستعملة ونوعية المنهجية المتبعة في قراءة الروايات؛ وقد طرحت بإزائها مسألة التجريد والانطلاق من تحليل بعض النماذج إلى استخلاص النتائج التي يمكن أن تعمم وأن تأخذ طابعاً تجريدياً.

ثانيا: مسألة الكتابة؛ هل الذات هي الأساس والمنطلق الأساسي الذي يعطي للكتابة مبرراتها ويجعلها جسراً بين الفرد والمجتمع؟ بمعنى آخر: هل الكتابة الذاتية هي منطلق تغيير الوعي الجماعي؟ وفي هذه الحالة ما الذي يميز الكتابة عن بقية المجالات السياسية والايديولوجية والفكرية؟

ثالثا: مسألة التصنيف الاجتماعي: هل تصنيفنا للكتاب والروائيين حسب انتمائهم إلى طبقات اجتماعية، يستتبع بالتالي تصنيفاً فنياً لهم؟

رابعاً: مسألة علاقة النقد بالايديولوجيا؛ أي مسألة أو نوعية السلطة الرمزية للكتابة ببقية السلطات الحقيقية والرمزية الأخرى. وهناك موضوع لمس بالأمس (في حوار بين محمود أمين العالم وبرهان غليون) ويتعلق بالإيديولوجية والايديولوجيات: ما أساس تكوينها؟ وما نوعية الدولة؟ وعلاقة الدولة بالطبقات الاجتماعية؟ العقلانية؟ علاقتنا بالحضارة الغربية، وهل هي علاقة تقبل أو رفض أو علاقة جدلية؟ .... الخ.